La búsqueda de la verdad a través del tiempo
Historia de la filosofía

Volumen 1

María Luisa de la Cámara
Nacho Escutia
(Coordinadores)

Colección Pensar nuestro tiempo

Teresa Oñate, María Luisa de la Cámara & Nacho Escutia
(Editores)

Dykinson, S.L.

LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD A TRAVÉS DEL TIEMPO: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 1

María Luisa de la Cámara
Nacho Escutia
(Coordinadores)

LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD A TRAVÉS DEL TIEMPO: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 1

Prólogo de María Luisa de la Cámara

Dykinson, S. L.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2020

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com

ISBN: 978-84-1324-975-9

Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

Índice

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN «PENSAR NUESTRO TIEMPO».....9
María Teresa Oñate y Zubía

PRÓLOGO.....13
María Luisa de la Cámara

I. *HISTORÍA* Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

DE LA *HISTORÍA* A LA HISTORICIDAD. CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA HISTORIA.....35
Iñaki Marieta

SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: ¿HACEMOS FILOSOFÍA CUANDO ENSEÑAMOS HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?.....67
Joan Lluís Llinàs

II. AL ENCUENTRO DE LA FILOSOFÍA EN LA TRADICIÓN

LA FILOSOFÍA DE LA INDIA EN EL YOGA MODERNO.....91
Javier Riutort

LA DENOMINADA 'FILOSOFÍA MEDIEVAL': ARISTOTELISMO Y PLATONISMO.....125
Jesús de Garay

III. LA HISTORIA Y EL DESAFÍO DEL DERECHO

ESQUEMA Y COACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA KANTIANA.....153
Alba Jiménez

FORMAS GRECORROMANAS DE LA FEMINIDAD EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL 169
Valerio Rocco Lozano

Presentación de la Colección «Pensar nuestro tiempo»

María Teresa Oñate y Zubía
Catedrática de Filosofía de la UNED

La presente colección de libros: «Pensar nuestro tiempo», se consagra a las investigaciones, características de nuestra actualidad, que la jalonan y constituyen diferencialmente en materia de ontología geopolítica y hermenéutica histórico-ecológica. Subrayan problemas y atestiguan la atenta reflexión sobre nuestro presente que venimos intensamente discutiendo los filósofos y filósofas de todo el mundo crítico en las últimas décadas. Se trata de las mismas investigaciones que encontraron un hito de referencia destacado en el VIII-Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía de España (SAF) [https://www.catedradehermeneutica.org/v-seminario-internacional-de-profesores-e-investigadores-hercritia/] celebrado en los aularios, bibliotecas y salones de actos de tres grandes universidades públicas de Barcelona: la UNED [Nou Barris], la Universidad de Barcelona (UB) y la Universidad Pompeu Fabra (UPF). El VIII-Congreso de la SAF se intitulaba de manera elocuente: «El tema de nuestro tiempo: Historia, Tópos, Éxodos. *In Memoriam* Eugenio Trías». Se celebró desde el 24 hasta el 29 de abril, ambos inclusive, del año 2017, contando con más de 200 Comunicaciones selectivas y 40 ponencias plenarias, articuladas en Mesas de Trabajo, concernidas por algunas de las candentes problemáticas filosóficas que explicita y objetiva el rótulo delimitador de este magno encuentro académico. En él se reunieron más de un millar de estudiosos: profesores, investigadores y personas inquietas, cultas y críticas, provenientes de los más diversos ámbitos interdiscipli-

nares. Ello fue posible gracias a la colaboración de las instituciones universitarias mencionadas y, en especial, al trabajo conjunto entre la SAF [safil.es] y la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA-Santander [catedradehermeneutica.org].

Gracias a la afortunada conjunción de plurales sinergias y a la impresionante labor llevada a cabo, de manera especial, por un Investigador de la UNED: el filósofo David Hernández Castro, quien supo coordinar con maestría muy diversos Equipos de Trabajo, salió adelante con tan extraordinario resultado de convocatoria y aceptación que sobrepasó las mejores expectativas. A tales reuniones y debates se remonta libremente la inspiración de esta Colección y de estos libros. Los que se disponen con sus lectores y lectoras a *Pensar Nuestro Tiempo*. El éxito de la convocatoria nos había dado también mucho que pensar a nosotras y nosotros, los investigadores comprometidos con la Organización del Congreso, razón por la cual decidimos abrir sus temáticas a filósofas y filósofos que quisieran participar en el nuevo Proyecto de esta Colección.

Yo era en ese momento Presidenta de la SAF y sigo formando parte de su Junta Directiva, así como soy Co-directora de HERCRITIA. La idea de llevar el VIII-Congreso de la SAF a Barcelona fue aprobada, a propuesta mía, por el Pleno Asambleario de la SAF en la reunión de Clausura del VII-Congreso de la Sociedad, celebrado en la Universidad de Cádiz. Nuestra intención, junto a la tarea de pensar la ontología de la actualidad, era incentivar la participación de la filosofía catalana, favorecer su comunicación y la riqueza de su conocimiento. Como se ve por el Título de la convocatoria: "El Tema de Nuestro Tiempo. Historia, Tópos, Éxodos. *In Memoriam* Eugenio Trías", el simposio se enmarcaba entre la referencia al "Tema de Nuestro Tiempo" de José Ortega y Gasset y el legado del gran filósofo catalán Eugenio Trías. Referencias que hacen más sencillo subrayar el espacio crítico de la teología política y la filosofía de la historia, ámbitos y dinámicas de reflexión que hoy nos atraviesan demandando nuestra interrogación, tanto como la atención y el esfuerzo crítico-reflexivo inherentes a nuestra intervención pública y a la consecuente acción comunitaria.

Comenzando así por interrogaciones pensantes que afectan a la misma *ontología* (el modo del ser y sus lenguajes) *del espacio, el tiempo y el arte,* donde estamos *nosotros/as* situados y donde habríamos de saber entender e interpretar contextualmente cómo poder habitar (políticamente en sentido

amplio) y con qué criterios y límites diferenciales y plurales orientarnos para hacerlo bien. Asuntos que conciernen no sólo a las éticas-políticas situadas, sino también a la ontología estética (de la *aísthesis*-percepción: del espacio-tiempo y la obra de arte pública), puesta en conexión con la ontología de la diferencia y la alteridad. Campos y nexos, límites y términos, que marcan la especificidad reconocible del pensamiento pluralista interpretativo del siglo XXI. Tanto como señalan la necesidad de que el pensar del ser-diferencia y sus constelaciones se abra a lo otro-posible, tanto de lo humano: los otros pueblos, culturas, lenguas y símbolos; los otros pasados posibles no clausurados y de los cuales mana el futuro anterior; como de lo otro no-humano: las restantes culturas animadas del planeta en todos los mundos de la vida; así como lo otro propio de la *Phýsis*: la naturaleza espontánea, auto-legislada, viva y creativa; y del mismo modo a lo sagrado indisponible y lo divino. Incluyendo esto último la capacidad de renombrar críticamente a las religiones y los cultos que históricamente conciernen a la tierra-celeste, junto con sus secularizaciones, sí, pero también con su fondo de misterio inagotable.

Ejes sincrónicos y diacrónicos de la alteridad-diferencial que interrogan a la vez al complejo *pensar de Nuestro Tiempo* de un modo acuciante. La Filosofía, hoy más que nunca, lo sabe: se sabe y reconoce interrogada por los problemas que conforman *el Tema de Nuestro Tiempo* y exigen el paso a *Otra Filosofía del Espíritu* después de Hegel (y de Nietzsche, Heidegger, Arendt, Gadamer, Deleuze, Foucault, Ortega, Zambrano, Trías, Vattimo, nosotras/nosotros, etc.). Una Filosofía de camino hacia la Segunda Ilustración, donde la Igualdad, Libertad y Solidaridad, irrenunciables, se delimitan por el límite de lo Otro y la Diferencia, en orden a detener el exceso de la des-mesura brutal (pienso en el "progreso" del tiempo lineal devastador o en la violencia del positivismo técnico-científico del capitalismo ilimitado belicista) para reorientarse hacia el sentido y abrir la complejidad crítica de nuestro posible habitar. El habitar de una época que sí pueda ser llamada "Nuestro Tiempo". De estas cuestiones-tareas tratan estos libros. Destacan entre ellas, clamorosamente, la Ecología y el Feminismo. De estas cuestiones trata la Colección *Pensar nuestro tiempo*.

Juzguen las lectoras y lectores por ellos mismos/as a partir del enunciado de algunos de los primeros rótulos de la Colección: *Repensar lo común / Sin espacio, sin tiempo / Éxodos y geopolítica / La búsqueda de la verdad a través del tiempo: historia de la filosofía / Feminismos y filosofía de la historia / Grecia y*

nosotros: hermenéutica y lenguajes poéticos / Estética y nuevas tecnologías / Grecia: umbral de la sabiduría/ El retorno de lo sagrado y las religiones del mundo…

A los cuales seguirán otros títulos y otros libros. Pues la Colección está abierta al futuro.

Esta Colección sería imposible sin el apoyo institucional y financiero de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA, adscrita al Vicerrectorado de Investigación de la UNED y al Rectorado de la UNED. Se enmarca en el Proyecto de Investigación Ref. UNED (2011-0001) Cátedras Universitarias. Financiación Banco de Santander. Grupo Santander Universidades.

En cuanto a las personas que trabajan en estos volúmenes me complace sobremanera manifestar públicamente la debida *gratitud* tanto hacia los Coordinadores y Coordinadoras, como a las Autoras y Autores, de los escritos que configuran todos y cada uno de estos libros: los que componen la Colección «Pensar nuestro Tiempo». Vaya también nuestra gratitud y el reconocimiento debido a su cuidadosa labor, dirigida al Equipo de Organización de la Cátedra en su conjunto. He de expresar igualmente la más encarecida gratitud que nos vincula con la Junta Directiva de la SAF y con todos los Miembros de la Asociación: los Socios y Socias de la misma, pertenecientes a la mayoría de las Facultades de Filosofía de las Universidades y Centros de Investigación en Filosofía de España.

Sin el apoyo de las personas e instituciones mencionadas, y sin el ingente trabajo de investigación que contienen, estos libros no podrían ver la luz, ni demorarse en alumbrar, en lo posible, los hondos problemas críticos y filosóficos que requiere *Pensar Nuestro Tiempo*.

Nuestro Tiempo… ese espacio-tiempo curvo y sincrónico que tanto nos emociona y nos duele… Pionero de tecnologías y posibilidades creativas inéditas, está gravemente herido: amenazado por la repetición indiferente de la máxima brutalidad y la más insensible violencia explotadora. Es tarea de la Filosofía encontrar las causas de tal desequilibrio y abrir el Futuro mejor para los tiempos y los seres (los humanos en primer lugar, pero no sólo) venideros, a comenzar por *ahora* mismo.

Prólogo

María Luisa de la Cámara

Simone Weil, quien profesaba auténtica admiración por el mundo griego y su inclinación a la *mesura*, describía con agudeza superlativa su experiencia en una fábrica durante un permiso profesoral y lo hacía en términos de reflexión trágica[1]. Dirigiendo su atención al tipo de movimiento, sencillo y preciso, que se repite incesante en la producción industrial en cadena, la filósofa ponía de manifiesto la modalidad monótona de los automatismos y sus efectos. Así dirigía su mirada hacia el lugar habitado por el hombre, máquina compleja que "obedece a la voz" (*obéit à la voix*), en esa clase de procesos: expulsado de la eternidad y arrojado en el tiempo histórico, el hombre es ese ser capaz de comprender y diseñar el desarrollo del modelo productivo; y, como señor del tiempo técnico que es, puede incluso modificar el ritmo de fabricación disponiendo en cada etapa de la producción industrial los cambios más eficaces. De tal manera que hombre o mujer, el ser humano es una máquina de máquinas, una especie capaz de entablar con las otras máquinas y con el proceso industrial en su conjunto una relación "plenamente satisfactoria" (*pleinement satisfaisant*) de acuerdo a los fines del taylorismo. Esta modalidad productiva resulta rentable en cuanto a las coordenadas materiales: un espacio cercado, un tiempo numérico lineal y un ritmo monótono y no creativo; pero tiene un elevado coste humano: la hostilidad del obrero hacia el trabajo fabril es la justa contrapartida del desprecio temeroso que le dispensa el empresario. El cuadro general de la situación pintado por Simone Weil refleja el tránsito del desinterés a la humillación y de ésta a la indignidad que caracteriza la enajenación humana. El diagnóstico y el remedio llegarían en un texto que data del año siguiente y del cual hemos extraído el pasaje que sigue: "La baja especie de atención exigida por el trabajo taylorizado no es comparable con nada, porque

[1] Me refiero al escrito titulado «Expérience de la vie d´usine», de 1941, que forma parte de la obra de Weil, S.: *Condition première d´un travail non servile*, Paris, L´Herme, 2018, pp. 38-80.

vacía el alma de todo lo que no es preocupación por la velocidad. Este tipo de trabajo no puede ser transformado; hay que eliminarlo"[2].

A quien desee conocer las razones que nos llevan a invocar las reflexiones de la filósofa francesa en un contexto aparentemente alejado de los intereses socio-económicos de la producción industrial, hemos de responder alegando la pertinencia de tal comparación. En efecto, determinados *tics* de la investigación filosófica (entre los cuales se cuentan la repetición acrítica, inercial y perezosa de ciertos tópicos; el establecimiento de jalones temporales según etapas y períodos clausurados sobre sí mismos; o la falta de atención del investigador hacia los detalles) justifican sobradamente la mimética analogía entre la forma técnica de la producción industrial y una historia de la filosofía en modo reproductivo. De manera que, a partir de ese mimetismo, cabe hacer valer también las palabras con que Simone Weil finalizaba su "Expérience de la vie d´usine", las cuales transcribimos como sigue:

> "Mucho mal viene de las fábricas que es menester corregir en las fábricas. Aunque es cosa difícil, con todo no resulta imposible. Y, ante todo, es preciso que los especialistas, ingenieros y demás, hayan aprendido por lo menos no sólo a construir objetos sino a no destruir a los hombres. No volverlos seres obedientes, menos aún querer hacerlos felices, sino simple y llanamente no forzar a ningún hombre a envilecerse"[3].

---

[2] La reflexión, de 1942: «Condition première d´un travail non servile», está incluida en el volumen del mismo título ya citado anteriormente, véase *Ibid.*, p. 34.

[3] "Il est venu beaucoup de mal des usines, et il faut corriger ce mal dans les usines. C´est difficile, ce n´est peut-être pas impossible. Il faudrait d´abord que les spécialistes, ingénieurs et autres, aient suffisamment à cœur non seulement de construire des objets, mais de ne pas détruire des hommes. Non pas de les rendre dociles, ni même de les rendre heureux, mais simplement de ne contraindre aucun d´eux à s´avilir." («Expérience de la vie d´usine», en *Ibid.*, p. 80) [*La traducción al español del pasaje citado en el cuerpo del texto es nuestra]. En Nietzsche hay una reflexión similar a la de Weil, que reproducimos por su evidente analogía: "La máquina es impersonal, hurta a cada pieza del trabajo su orgullo, esas *bondades y defectos* individuales adheridos a cualquier trabajo no maquinal: su pizca de humanidad, por tanto. Antes, cualquier pieza hecha a mano que se compraba lucía la *marca de una persona* que en ella *se señalaba*, con cuyas señas se rodeaba uno: de esa forma ajuar y vestuario se volvían símbolos de mutua estimación del trabajo y de pertenencia a algo común, mientras ahora parecemos vivir tan sólo entre esclavitudes anónimas e impersonales: no es forzoso pagar tan caro la simplificación del trabajo." (Nietzsche, F.: «Hasta qué punto humilla la máquina», en *El paseante y su sombra*, § 288, trad. al español de José Luis Arántegui, Madrid, Siruela, 2003, p. 127).

Así pues, evitar el envilecimiento del hombre, lector benevolente, es precisamente el principal objeto de este proyecto de historia de la filosofía en clave de hermenéutica contra la violencia[4]. *En* ella y a su *través* los filósofos del pasado y sus textos son puestos a prueba no en tanto que objeto de estudio pulido, perfectamente acotado y clausurado sobre sí mismo, sino en tanto que son apelados como testigos de una epocalidad de la que ellos son *hístores*. Mas también forman parte de ese objeto filosófico dialógico las personas firmantes de los capítulos del presente volumen, los investigadores del presente que dirigen su mirada plena de actualidad sobre determinados aspectos de la tradición, abriendo con ello el espacio de sentido a un horizonte nuevo donde lo indisponible adviene y se manifiesta.

Nuestro compromiso con el lector comienza poniéndole sobre aviso acerca de lo que pueden y no pueden estos trabajos de historia de la filosofía que presentamos: con total seguridad no constituyen un relato cronográfico de los filósofos en sus textos, ni se proponen como un discurso atemporal autorizado sobre ciertas autoridades paradigmáticas. El proyecto que se materializa en este libro tampoco anhela ser la expresión nostálgica de una verdad perdida entre las líneas de una filosofía perenne, felizmente reencontrada siglos después. Ni es una vía poética que partiendo de los misterios eleusinos conduzca inexorable al escepticismo. En una palabra, los autores de los textos –difiriendo entre sí por su plural forma de hacer tanto como por su alejamiento de una ficticia historia universal de la filosofía– de ninguna manera ven en esa historia al caballo de Troya vengativo y justiciero para el advenimiento de una humanidad nueva. Entonces, los escritos sobre las manifestaciones de la verdad en la historia que tienes entre las manos, querido lector, no se ajustan a la modalidad reproductiva propia del trabajo servil, ni integran

[4] Tal es el objetivo del Proyecto de Investigación HERCRITIA-Santander (UNED) y de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA, presidida por Gianni Vattimo y Ángel Gabilondo; y dirigida por Teresa Oñate, Ángela Sierra, Antonio Pérez Quintana y Francisco José Martínez. Como botón de muestra bastan las encendidas palabras de Teresa Oñate: "Ojalá pueda la *Verwindung*, la dis-locación, de la razón hermenéutica, abrir vías no-violentas a la disolución del dogmatismo vaticano, encerrado en la legislación de las costumbres y el cuidado puritano de los hábitos, sancionado directamente por ese dios que –al parecer– pretenden tener metido en *su* bolsillo." (Oñate, T.: «Mi querido Doctor Vattimo, ¡Feliz 70 Cumpleaños!», en *Estética y Paideia (Hermenéuticas contra La Violencia I)* [Ed y Coord.: T. Oñate & N. Escutia], Madrid, Dykinson, 2019, p. 49).

un relato monolítico y uniforme fabricado mecánicamente desde un bajo nivel de atención. Antes bien, el espíritu *debolista* que mueve este volumen aspira a rebajar el nivel de violencia y malestar propios de las historias tayloristas de la filosofía. No hace mucho, un familiar cercano que cursaba estudios de filosofía en una facultad española de primera fila, al ser interrogado acerca de las razones por las cuales había abandonado sus estudios, confesó que se sentía enormemente decepcionado: él había confiado en que allí iban a enseñarle "la filosofía", pero, en lugar de ello, los profesores le invitaban a leer textos, a interrogarse sobre cuestiones reales de la vida y a debatir con los demás compañeros. En mi opinión, este familiar hizo bien en dejar inconclusos sus estudios en aquella facultad cuyos métodos no pueden sino ser elogiados. Pero la cuestión aquí es más bien esta otra: mostrar que una expectativa fallida no sólo conduce al hombre a la decepción sino también lo envía cruelmente a un escepticismo desesperanzado.

En esto de la 'deshumanización' Hanna Arendt[5] es una maestra consagrada. Varios de sus libros han dado curso libre al clamor que avisa a la humanidad del peligro de automatismo que encierran el estado burocrático y los gobiernos totalitarios al hacer de los hombres, en el curso de los procesos sociales, ruedecillas de un pesado engranaje administrativo. La discípula de Heidegger denunciaba de forma cuidadosamente precisa la complicidad de política y pensamiento, evidenciada en el comportamiento "funcionarial" de los nazis durante el Holocausto. Y de forma análoga nosotros denunciamos los propósitos supuestamente "puros" de algunos intelectuales que ven en la historia de la filosofía el escenario donde pueden exhibirse revestidos del esplendor de sus propias teorías, cuando en realidad dichas teorías hacen pasar por ideas puras un puñado de intereses espurios defendidos por ciertos grupos de presión. Por ello, cuando de evitar se trata esos modelos de historia universal del pensamiento que desembocan en el envilecimiento del hombre y en la indignidad, nos sentimos obligados a rendir cuentas de nuestra modesta contribución a una hermenéutica no violenta de historia de la filosofía.

[5] "Desde luego para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa y en consecuencia deshumanizarles" (Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Penguin Random House, 2015 [5ª reimpr.], p. 420).

Así pues no está de más insistir en que no es objeto de un proyecto tal la exposición ficticiamente neutral de los sistemas de pensamiento en su artificiosa linealidad cronológica; ni resulta tampoco crucial presentar los textos filosóficos a la luz cegadora de su literalidad o discutir un abanico de problemas y cuestiones selectas canonizadas para la eternidad por la tradición. Todo, absolutamente todo: interrogantes y problemas, conceptos y argumentos, autores y escuelas, textos y contextos, errores y verdades; todo ello deviene co-protagonista de nuestras páginas en la medida en que estimulen al lector de hoy a una conjetura genuina acerca de la realidad limitada que habita, acerca de los diversos lenguajes donde se refugia el ser de las diferencias, o acerca de la pluralidad de lugares y formas de relacionarse los hombres entre sí. No quieras ver en estas páginas de historia de la filosofía, querido lector, un texto monolítico que ansía roturar una nueva parcela en el terreno cultivable del pensamiento, pero tampoco las consideres como la aventura azarosa de un grupo de exploradores que se adentran en una selva ignota.

Los firmantes de los capítulos de este libro, en tanto que autores de los textos, son requeridos –igual que son también requeridos los lectores– por algunos de los pasajes y problemas filosóficos más notables de la tradición occidental, llamados a una comprensión que exige la dis-posición a poner algo de uno mismo. Algo que deja traslucir una formación, que da cuenta de una experiencia (personal y social) de educación y lectura, de los temores y temblores epocales, de las preferencias, omisiones y expectativas de nuestro tiempo: porque siempre comprendemos desde nuestros prejuicios. No creemos en un historiador que no aporta nada al relato[6]. En este sentido, se cumple que los trabajos del presente volumen están atravesados por el deseo de no mentir de los firmantes y, a la vez, por la conciencia de que sus explicaciones no podrán resolver ni borrar definitivamente los obstáculos de la investigación, las resistencias y las

[6] Me refiero al conocido debate sobre la neutralidad valorativa de las ciencias sociales, en el cual intervinieron, entre otros, Karl Popper y Theodor Adorno –aquél desde el racionalismo crítico, éste otro desde la teoría crítica–. Los textos están publicados en español en el volumen Adorno, T.W., Popper, K.R., Dahrendorf, R., Habermas, J., Albert, H. & Pilot, A.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. al español de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1973. Ambos coincidían (aunque con argumentos diferentes) en asignar una función crucial a los valores en la investigación en Ciencias Sociales (y no sólo en política social, como años antes apuntara Max Weber, en *Por qué no se pueden hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, trad. al español de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2010).

excepciones. Desde esta perspectiva este proyecto puede ser considerado como un memorial del límite, en el sentido de las palabras escritas por Martin Heidegger en un pasaje de *Serenidad* que reproducimos en lo que sigue "Todos nosotros incluso aquellos que por decirlo así son profesionales del pensar, todos somos con mucha frecuencia pobres de pensamiento (*gedanken-arm*): estamos todos con demasiada facilidad faltos de pensamiento (*gedanken-loss*)"[7]. La distinción establecida por el filósofo en este librito entre el pensar calculador y la reflexión meditativa resulta crucial para nuestro propósito: si aquella acontece en la reproducción, esta no puede hacerlo más que en el límite de la creatividad. Por eso: "La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva a un nuevo arraigo", escribía esperanzado el filósofo alemán[8]. En un diálogo sostenido por tres personajes: el Profesor, el Investigador y el Erudito, Heidegger reflexiona acerca de cuál sea el estatuto de la serenidad en relación con la representación, con la voluntad, con la actividad-pasividad y con el pensar[9]. Frente a todas esas modalidades, la esencia del pensar se halla inserta en la serenidad. Ésta no consiste en ser algo que el hombre pueda poner en obra como resultado de un propósito, sino en ser algo que despierta en nosotros un comprometerse con lo que no es un querer sino una esperanza.

Es pues desde *esta* serenidad como cada uno de los investigadores se presenta en calidad de último testigo (*hístor*) de una fundación filosófica antigua, manantial del que brota una eventual liberación de sentido. Pero en tal caso, ¿cómo entendernos todos? ¿Cómo comunicarnos en este lenguaje de la horizontalidad (*horizontealidad,* si se prefiere) intensiva? ¿Qué sentido tienen los jalones y las etapas en una historia de la filosofía concebida desde esta perspectiva? ¿Cómo evitar el doble escollo

---

[7] Heidegger, M.: *Serenidad* [versión en español de Yves Zimmermann y revisión de F. Duque & Otros], Barcelona, Serbal, 1989, p. 17. Efectivamente Heidegger establece en este pequeño texto una crucial distinción entre el pensar calculador y la reflexión meditativa. Así como entre el uso analítico de las palabras y su uso sintético. Serenidad (*Gelassenheit*) es para Heidegger decir "sí" y a la vez decir "no" a los objetos técnicos. Lo que supone una llamada a usarlos como se debe pero rehusando ser requeridos por ellos de manera que no despedacen nuestra esencia. "Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente 'sí' y 'no' al mundo técnico con una antigua palabra: *La Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*" (*Ibid.* p. 27).

[8] *Ibid.*, p. 28.

[9] *Ibid.*, «Debate en torno al lugar de la Serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino del campo», pp. 31-82.

del tiempo de los relojes y de la necesidad fatal? Sin duda tendremos que navegar sorteando prudentemente[10] la Escila de una reflexión cronográfica lineal hecha de instantes –que se desvanecen bajo una acción mecánica insoportable y acomodados a la historia política. Mas a la vez hemos de prevenir un encuentro fatal con la Caribdis del relativismo escéptico, al que nos lleva un pluralismo escolar individualmente entendido. Con razón Giorgio Agamben[11] cuestiona la posibilidad de llevar a buen término el programa de pensar el ser según *Ser y tiempo*. Pues pareciera que: "La experiencia del ser es experiencia de una Voz que llama sin decir nada, y el pensamiento y la palabra humana nacen solo como 'eco' de esa Voz".

Por todo ello los firmantes de los capítulos que integran este volumen, nuevos Ulises del límite y pensadores de la modalidad, intentan eludir los escollos mencionados trazando fugaces estelas en una navegación horizontal (*horizonteal,* si se prefiere) a la busca de las posibilidades efectuales de lo real. Siempre en movimiento incesante hacia regiones náuticas en las cuales puede recibirse el viento de lo indisponible que viene a nuestro encuentro[12]. La lectura receptiva de este libro acerca de

---

[10] *Mesotés, kairós, prudencia* son nociones clave de la ontología estética desarrollada por Teresa Oñate como alternativa a la metafísica óntica. Estas nociones aristotélicas descubren, en el sentido desenterrado por la filósofa española, un enorme potencial teórico-práctico. De forma similar la historia en clave hermenéutica hace frente al infinitismo desde una ontología del límite limitante, mesotérica, prudencial y kairótica. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Teresa Oñate: «Por la vía noética del espacio ontológico», en *Estética y Paideía (Hermenéuticas contra La Violencia I), op. cit.*, pp. 65-86; y «¿Por qué la ontología de la historia es el problema de nuestro tiempo?», en *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéuticas contra La Violencia III)* [Ed. y Coord. T. Oñate & N. Escutia], Madrid, Dykinson, 2019, pp. 313-335.

[11] Agamben, G.: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos, 2016, p. 95 y ss.

[12] Cfr. Heidegger, M.: «Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino del campo», en *Serenidad*, *op. cit.*, p. 35 y ss. En el curso del camino de la reflexión sobre el pensar y la serenidad, el investigador, el profesor y el erudito abordan la cuestión de cómo pensar *el horizonte* que viene a nuestro encuentro desde la vista delimitada por él. En este sentido, a propósito de la urgencia de pensarnos y de pensar *el horizonte* de manera no extensional, nos parecen de sumo interés las expresivas palabras de Teresa Oñate que reproducimos en lo que sigue: "Siempre que he visto a Gianni Vattimo enseñarlo en las aulas ha advertido con gestos expresivos 'que se trata de un paso hacia atrás, hacia adentro y hacia arriba' pues se trata de incorporarlo tensionalmente hacia atrás para tomar la máxima distancia y luego desde allí tomar impulso para subir muy alto; descender hasta el fondo del mar

la verdad en su historia permitirá a nuestros lectores comprobar que la atención de los autores se ha movido ceñida a los bordes de una reflexión contra la violencia hermenéutica. Esta rúbrica acoge un pensamiento que se inclina por las cualidades que siguen.

La historia en clave hermenéutica es transhistórica en la medida en que renuncia al espíritu de venganza propio de una concepción cuantitativa y homogénea del tiempo diacrónico que devora a sus hijos. Por el contrario, le es adecuado ese ámbito de lo eventual característico del futuro anterior, es decir, de un pasado no recibido aún (un pasado no pensado ni dicho); rechazando así el nihilismo destructor propio del peor espíritu ilustrado, a la vez que promueve una historia ecológica de las diferencias. En ella se apuesta por la pluralidad lingüística y dialógica sin rendirse a los imperativos de un discurso monológico. Teresa Oñate ha escrito al respecto:

> "[es] la Historia Unitaria, tal y como la concebíamos desde Roma (concretamente desde las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona) hasta aquí, lo que ha saltado por los aires, arrastrando consigo al espacio extenso homogéneo, pretendidamente 'realista' o 'a-lingüístico', junto con el tiempo lineal sucesivo o cronológico…"[13].

Según esto, la historia en clave hermenéutica no se somete a los imperativos del tiempo espacializado, porque es una ontología estética que apuesta por el ser de las diferencias en un espacio-tiempo del sentido según una ontología modal específica[14]. La historia de la filosofía hermeneútica es pues una historia diferencial apropiada para todos nosotros, lectores críticos y esperanzados de un futuro anterior[15]. Es así un replie-

---

para saltar hasta las cumbres nevadas que rozan las estrellas o la lava de los volcanes" (Oñate, T.: «¿En qué se reconoce el logos de la era hermenéutica?», en *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia (Hermenéuticas contra La Violencia III)*, *op. cit.*, p. 102).

[13] Oñate, T.: «¿Por qué la ontología de la historia es el problema de nuestro tiempo?», en *Ibid.*, pp. 325-326.

[14] El lector puede hallar una presentación convenientemente justificada de la tabla de la modalidad del ser en Teresa Oñate: «¿Qué quiere decir cuidar de sí mismo?», en *Ibid.*, pp. 341-342.

[15] Teresa Oñate apunta en referencia al efecto producido por Hans-Georg Gadamer: "La exigencia de racionalidad hermenéutica se centra por eso desde entonces en la contextuación y el vínculo con los pasados posibles, a favor de abrir el futuro anterior. Es decir: de enlazar el presente con lo no-dicho y no pensado (dentro de lo dicho y pensado) de los pasados documentales, inagotables para cualquier in-

gue de la historia lineal en donde se esboza el límite y la apertura a la esperanza. María Zambrano augura bellamente: "A la historia *de hechos* tendrá que suceder la historia de las esperanzas, la verdadera historia humana"[16]. Nuestra filósofa deja manifiesto cómo el hombre moderno, preso del temor ante todo aquello que trasciende los acontecimientos mismos, rehúye e ignora el sistema de esperanzas y desesperaciones que caracteriza lo humano. Pero, ¿dónde cabe hallar tales esperanzas? Y responde a renglón seguido: allí donde se "manifiestan para captarlas, pues si recurrimos a nosotros mismos nada más fácil será que el quedarnos con su sombra al intentar apresarlas, pues rara vez sabemos a punto fijo qué hemos de esperar y menos en tiempo de confusión y crisis"[17].

En esta senda de crítica a la modernidad ilustrada resulta bien oportuno reflexionar *con* Félix Duque acerca del sentido de las palabras pronunciadas por Heidegger en el curso de una conferencia celebrada en Friburgo en 1938:

> "El acontecimiento fundamental de la edad moderna es la conquista (*Eroberung*) del mundo como imagen… en ésta el hombre pugna por (*Kämpft*) alcanzar el emplazamiento (*Stellung*) desde el cual puede llegar a ser el ente que dicte la medida para todo lo ente, trazándole sus líneas conductoras (*Richtchnur*)…"[18].

El diagnóstico heideggeriano suscita en el filósofo español una reflexión crítica acerca del sentido del viraje protagonizado por Heidegger y por Lévinas:

> "Ambos pensadores pues deciden realizar una *vuelta* no tanto a un modélico momento histórico perdido más actualizable, cuanto a un 'pasado' por así decirlo inédito, un pasado *potencial y potenciador* que insta, resiste y persiste en las incitaciones de textos y tradiciones literalmente pre-

terpretación dada históricamente" (Oñate, T.: «Mi querido Doctor Vattimo, ¡Feliz 70 Cumpleaños!», en *Estética y Paideía*, *op.cit*, p. 46). Recomendamos también la lectura del texto de Oñate, T.: «¿En qué se reconoce el lógos de la era hermenéutica?», en *Estética ecológica y filosofía de la historia, op. cit*, pp. 99-118.

[16] Zambrano, M.: «Más sobre La Ciudad de Dios», en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2019, p. 171.

[17] Ibídem.

[18] Duque, F.: *Residuos de lo Sagrado: Heidegger-Lévinas-Celan (Tiempo y escatología),* Madrid, Abada, 2010, p. 19.

> históricas, es decir, que nos interpelan más acá de los arcos triunfales y rocines enjaezados de la «Historia Universal»"[19].

La historia de la filosofía en clave hermenéutica es también, por último (lo primero para nosotros), una crítica del paradigma del poder político que ha marcado la historia heredada; pues ésta se interesa por un balance dominado por el deseo de lucro y el beneficio tal como se practica en el *in-mundo* de hoy, mientras que aquella experimenta la atracción del *debolismo*[20], es decir, de hacerse cargo de aquellos que no podrían vivir sin la comunidad: los más débiles.

En el marco de estas referencias de carácter general se inscriben los trabajos del presente volumen, que presentamos en las páginas que siguen. «De la *Historia* a la Historicidad. Consideraciones filosóficas sobre la Historia», por Iñaki Marieta, pone en práctica una reflexión desde la pluralidad de métodos y su combinación. «Sobre la historia de la filosofía: ¿hacemos filosofía cuando enseñamos historia de la filosofía?» es una reflexión en la cual Joan Lluís Llinàs dirige una mirada bifocal –cronológica y topológica– a la historia de la filosofía. Tres orientaciones acercarán por su parte al lector al pensamiento de la India, tal como Javier Riutort señala en su aportación «La Filosofía de la India en el Yoga Moderno»: en la primera, la tradición la India aparece como objeto pasivo del pensador occidental; mientras que en la segunda las tradiciones autóctonas se presentan como sujeto activo que imita los modelos modernos de pensamiento. El autor propone una tercera vía más allá de la separación entre occidente y oriente favorecida por la rígida dualidad sujeto-objeto. «La denominada "filosofía medieval": aristotelismo y platonismo», recoge la propuesta de Jesús de Garay acerca de una periodización más elástica de la filosofía medieval que conecta con la tradición griega y cristiana, así como con la modernidad. Alba Jiménez es la autora del capítulo «Esquema y coacción en la filosofía de la historia kantiana». En él lleva a cabo una reflexión sobre el estatuto intermedio de la filosofía de la historia kantiana entre la idea racional que determina sus movimientos y los mecanismos empíricos de su realización efectiva. Una especie de esquematismo de orden práctico que hace intervenir

[19] *Ibid.*, p. 20.

[20] Para una comprensión de la noción de *debolismo*, cfr. Oñate, T.: «¿En qué se reconoce el *lógos* de la era hermenéutica?», en *Estética ecológica y filosofía de la historia* (*Hermenéuticas contra La Violencia III*), *op. cit.*, p. 100 y ss.

la coacción violenta que acompaña al Derecho con la salida del estado natural hacia el estado civil. Éste, como estado jurídico, se asienta en el límite trazado entre la libertad y la coacción, haciendo viable el paso desde el soberano invisible del que cada individuo forma parte al soberano efectivo al cual cada uno está obligado a obedecer. Por último, «Formas grecorromanas de la feminidad en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel» es el capítulo de Valerio Rocco en el cual se desvelan algunas claves del poderío romano frente al helenismo desde una perspectiva de género perfectamente in-actual.

Acompañemos en las páginas que siguen a los autores mencionados en su recorrido interpretativo y crítico por las sendas del pensamiento:

La contribución de Iñaki Marieta en «De la *Historia* a la Historicidad. Consideraciones filosóficas sobre la Historia» reflexiona a propósito del 'gran inicio' a partir de un pasaje recogido en *Preguntas fundamentales de la filosofía* de Martin Heidegger. Desde aquí el texto transita hasta una pormenorizada reflexión filológico-filosófica sobre la noción misma de historia: "Lo futuro, escribía el filósofo alemán, es el origen de la historia. Pero lo más futuro es el inicio, aquel que –retrayéndose constantemente– alcanza lo más lejos hacia atrás y a la vez lo más lejos hacia adelante". El lector podrá acompañar al profesor español en su recorrido genealógico por el término *historia,* a partir de la dualidad heideggeriana *Geschichte / Historie,* resultando de ello una gran atención a la primera voz en detrimento de *Historie* (comprendida por su parte como debilitación de aquella otra noción, más fundante). Al hilo de esta distinción, el autor sugiere que Heidegger podría haber incurrido en una trampa similar a la detectada por él mismo en la metafísica occidental, desvelada como historia del olvido del ser. Genealogía y reflexión son pues los dos pilares de la reflexión de Iñaki Marieta.

La genealogía: en el principio fue el *híst*or. Desde Homero (*Ilíada*, cantos XVIII y XXIII), pasando por Heráclito (Diels-Kranz, Frag. 129 y 35), *híst*or significa el investigador que hace presente lo ausente. Heródoto y Tucídides fueron los primeros *hístores* conscientes de su tarea, autores de una obra histórica importante; aunque sus contemporáneos no llegaron a fundar epistémicamente su actividad. En Platón no hay un desarrollo específico acerca de la esencia de lo histórico, aunque sí una concepción de la historia que no se parece en nada a la nuestra (un acontecer lineal en el tiempo). Pues la presencia de lo presente requiere habitar

el Ser permanentemente presente de las Ideas, dejando fuera tanto el pasado como el futuro. Encontramos un modelo catastrofista y cíclico en *Timeo*, *Critias* y *Político*, donde los cataclismos quedan integrados en una unidad de sentido que deja a salvo las Ideas eternas con las cuales la mente humana puede, sin embargo, tener familiaridad. En *Fedro* y *Crátilo* la historia aparece como ese saber que suspende el flujo temporal para hacer posible el conocimiento verdadero, mientras que en *Sofista*, se presenta como opinión erudita. Tras este recorrido por los textos platónicos, el *híst*or deja entrever un significado asociado a una modalidad de conocimiento e investigación no especificada temporalmente. Aristóteles no fue historiador de la filosofía ni pudo serlo, por carecer de una idea de historia científica o filosófica que permitiera unificar *tà genómena* (lo sucedido). Por una parte, la concepción aristotélica de *ciencia* (*Analíticos segundos* I) como conocimiento universal y necesario por causas (concepción heredada de Platón) impide una filosofía de lo histórico (*historikê*); mientras que en la *Poética* se subraya la superioridad de la poesía, por tratarse de un decir de lo general frente a las particularidades de la historia. De otra parte, en *Metafísica* E, el macedonio propone una ontología incompatible con la cronografía, pues al conceder el primado a la *presencialidad* de lo que existe el sistema expulsa fuera tanto al pasado (que queda devaluado) como al futuro. En *Historia de los animales* el término equivalente a "investigaciones empíricas" no tiene ya que ver con el sentido que habitualmente damos a historia.

Y una reflexión: Heidegger («La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*) señala que, el marco ontológico griego, regido por una comprensión del ser como presencia, impide el historicismo nacido de Vico y Voltaire. En *Ser y tiempo* § 76 habría resituado sin embargo el problema desde una perspectiva novedosa, donde la cuestión no es ya el enfrentamiento entre los singulares y las leyes comunes sino la "posibilidad que ha sido fácticamente existente" (*Ser y tiempo*, GA 2, 395), lo cual permite precisamente pensar la apertura historiográfica desde el futuro (*aus der Zukunft*). Mientras que en «Superación de la metafísica» (*Conferencias y artículos*) muestra que la condición humana buscará siempre fuera lo que sólo a través de la torsión del paradigma metafísico dominante podría permitir una sacralidad no justiciera ni vengativa; de lo contrario tanto el desprecio por el pasado como las expectativas delirantes de futuro serán el puro resultado de la incomprensión de la

muerte, del resentimiento y de la venganza. El pensar de la diferencia ontológica descubre que la *Historie* no es objeto de atención por parte de Heidegger en la misma medida en que otras palabras del pensamiento occidental lo son. Heidegger habría pasado por alto la importancia de considerar que el *híst*or está en la raíz de *Historie*, deteniéndose así en la historia como *Geschichte* (acontecimiento) sin adentrarse en las posibilidades que aquella tiene como apertura que propicia la entrada de luz para dejar ver mejor las cosas presentes. *Historie* es sólo un sentido débil y derivado de *Geschichte;* y esto es lo futuro que habita en la voluntad, en las expectativas humanas y en la preocupación (cfr. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* y conferencia «Ciencia y meditación» de 1953, en *Conferencias y artículos*). Al insistir en esta distinción Heidegger –propone Iñaki Marieta– podría estar cayendo en lo mismo que critica.

Joan Lluís Llinàs en el capítulo titulado: «Sobre la historia de la filosofía: ¿hacemos filosofía cuando enseñamos historia de la filosofía?» reúne las posiciones más relevantes sobre la historia de la filosofía con vistas a determinar lo que ésta como actividad tiene de filosófico. A diferencia de lo que sucede con otras disciplinas, la relación entre la filosofía y su historia es muy estrecha. Se trata pues de precisar en qué consiste. La tarea ha ocupado a los filósofos desde la segunda mitad del siglo XX, distinguiéndose analíticos y continentales en cuanto al tipo de respuesta dada frente a dicho problema. Aquellos perciben a los filósofos continentales como cronistas perdidos en una maraña de informaciones relativas al contexto, al tiempo que son acusados de adoptar una perspectiva inactual sobre la filosofía. Esquivando la tentación de elaborar una historia completa de la historia de la filosofía, el autor se detiene en lo que considera son sus momentos más significativos: su "nacimiento" en el siglo XVII (con la historia crítico-filológica de Thomas Stanley y la historia apologética de Theophilus Galeus) o las aportaciones capitales del siglo XVIII con C. August Heumann (quien determina la problemática, el marco de reflexión y el método en su *Einleitung zur Historia philosophica*, sentando con ello las bases de una historia de la filosofía tal como se entiende hoy). Llinàs subraya el papel desempeñado por Brucker (cuya historia crítica concilia el progreso de la razón con la fe y el eclecticismo) y por Kant (*Idee zu einer allgemeinen geschichte in weltbürgerlicher Abschtit*). El filósofo ilustrado consideraba de manera análoga que la verdadera historia de la filosofía, a diferencia del relato contingente de los hechos, es la

historia crítica y que su objeto es el progreso del pensamiento humano. Lo interesante son entonces los problemas, así como la arquitectura de los sistemas filosóficos propuestos como solución a éstos a lo largo del tiempo extenso. Será Hegel quien lleve esta consideración a su punto más elevado al identificar la filosofía con su propio devenir, haciendo de ella un sistema en constante evolución y de su consideración histórica (la historia de la filosofía) la expresión más alta de una época. De este modo las diversas filosofías singulares habrían ido concretando la verdad, una y eterna, en el decurso de los siglos. En todo caso parece claro que la historia de la filosofía que se haga dependerá de la idea previa que se tenga acerca de qué sea la filosofía misma. Pues esta idea condiciona no sólo el objeto de aquella, sino también el método a seguir.

Ahora bien, ¿de qué objeto se trata? Para unos es la vida y el pensamiento de los filósofos (doxografía); mientras que, a partir de la modernidad, se trata más bien de la historia de los sistemas de pensamiento. Y desde el siglo XX –con origen en el contexto anglosajón, particularmente con Russell y Moore– se tratará de una historia temática: la historia de los problemas. Conviene además tener en cuenta todas las combinaciones posibles entre estas perspectivas. Sea como fuere hemos de comprender que la filosofía no es una especie natural entre otras y que el pasado ha de ser comprendido en su contexto. Todo ello determina que la reflexión acerca de esta problemática –lejos de ser superflua– sea precisamente la primera cuestión que concierne a la historia de la filosofía. Junto con ella resulta obligado llevar a cabo una reflexión profunda sobre la relación hermenéutica entre los textos del pasado y los investigadores del presente.

El capítulo firmado por Javier Riutort, «La Filosofía de la India en el Yoga Moderno», se interroga acerca del sentido del auge experimentado por el Yoga en la "época del nihilismo", por cuanto supone la resacralización del mundo humano. En efecto, siempre que no quede reducido a una simple técnica gimnástica, el Yoga guarda relación con las tradiciones sapienciales y con la práctica de la filosofía. De ahí la reconstrucción de la historia de las relaciones entre la llamada Filosofía de la India y el Yoga Moderno. La propuesta del autor incluye tres núcleos reflexivos que constituyen otros tantos lugares de un tríptico: la primera cara del tríptico está consagrada a la Indología, siendo la cultura de la India el objeto contemplado por la ambición del investigador occidental. En la

segunda cara del tríptico, el pensamiento neovedanta y neohinduísta de la India constituyen el sujeto de un pensamiento oriental teñido de matices modernos occidentales. La tercera *facies* del tríptico dibuja el pensamiento de la India situado más allá de la dualidad sujeto-objeto.

La Indología posee aspectos positivos y negativos: entre los primeros cabe señalar el haber introducido en occidente el interés por *el otro* y por culturas diferentes de la propia; entre los aspectos negativos destaca la circunstancia de que su conocimiento aporta más información que sabiduría. A lo cual se añade además el hecho de que el empleo de categorizaciones, taxonomías y sistemas conceptuales –tradicionalmente occidentales– termina por alterar los sistemas simbólicos autóctonos. El panel dedicado a la "filosofía de la India" (en la que se insertan las propuestas del Yoga Moderno) contempla la reacción local de la India frente a la presencia domesticadora de occidente. Aquí tiene gran importancia la experiencia mística de los autores de los textos fundacionales y, por extensión, del gurú. En la perspectiva más generalizada sólo habría habido seis sistemas de filosofía en la India, seis *darshans* (cada uno de ellos asociado a otras tantas perspectivas diferentes con valor verdadero acerca de la realidad). El tercer panel, por último, abre un horizonte de comprensión de la "filosofía de la India" desde la hermenéutica contemporánea. En este caso se trata hacer posible un retorno del hombre a lo divino, de manera que podamos pensarnos y pensar el mundo de otra manera que desde la perspectiva hegemónica del *cogito*. La finalidad no es entonces el poder que proporciona el conocimiento, sino la autorrealización. Para evitar el escollo de convertir el Yoga en una industria mental (como mera producción solipsista de estados alterados de conciencia), la vía práctica del yogui debe quedar integrada en el marco contextual de una ontología simbólica, con arreglo al lenguaje de la tradición sapiencial y desde el respeto a sus símbolos.

¿Qué aporta la llamada "filosofía medieval" al hombre de hoy y al filósofo actual? Ésta es la pregunta planteada por Jesús de Garay en el capítulo titulado «La denominada 'filosofía medieval': aristotelismo y platonismo». Resulta crucial desvelar lo que se oculta bajo la etiqueta de "Filosofía medieval" y es imperativo distinguirla de la Filosofía en la Edad Media, así como de cualquier otra denominación similar a las que nos tiene acostumbrados la historiografía ilustrada. Ésta se acomoda a una cronología cuyos límites han sido fijados convencionalmente entre

476 y 1453 por la historia política, mientras que la "filosofía medieval" apunta a una tradición que excede estas fronteras cronológicas y las desborda. Hacia el pasado, la "filosofía medieval" hunde sus raíces en el siglo I a. C.; y hacia adelante, alcanza el siglo XVII enlazando con las preocupaciones de la Modernidad filosófica. ¿Por qué estas dos fechas emergen como alternativa legítima frente a lo dispuesto por la doxografía ilustrada? Porque, por una parte, fue en el siglo I a. C. cuando se sistematizaron por vez primera tanto los textos de Platón como el *corpus aristotelicum*, dando lugar a las dos caras: platonismo y aristotelismo, en las que puede reconocerse una misma tradición de pensamiento unitaria. Y también, por la otra, debido a que es en el siglo XVIII cuando tiene lugar el abandono definitivo (iniciado dos siglos antes) de aquellas "dos" tradiciones –imbricadas como hemos señalado ya– por ser consideradas como propias de un modo de pensar oscurantista y antiguo que era necesario superar.

Esta "doble" tradición filosófica medieval (platonismo y aristotelismo) continúa en el tiempo marcada por la racionalidad; habría viajado a través de áreas geográficas distantes, arraigando en grupos humanos con lengua propia y creencias diferentes. La filosofía griega tardo-antigua, la tradición latina occidental, la tradición griega bizantina, la islámica y la judía comparten, sin embargo, ciertos elementos que permiten identificar su pertenencia a un marco común donde se inscriben los debates entre platónicos y aristotélicos. Algunos de los temas comunes a estas rúbricas son: una orientación más metafísica que ética junto con la priorización de la unidad de lo divino, la consideración de la filosofía primera como ontología, los límites de la razón en su relación con la fe, el valor de una antropología de la conciencia y autoconciencia, la libre voluntad de Dios y de las criaturas, etc. Sin omitir otras cuestiones como los debates de filosofía política en torno a los conflictos entre el poder del papa y el emperador, la filosofía del lenguaje o la filosofía de la ciencia. Temática amplia que corre en paralelo con la manera de plantear las cuestiones filosóficas desde un horizonte de racionalidad que permite que éstas sean leídas y comprendidas por el filósofo.

Desde la reflexión de Jesús de Garay, son prejuicios que obstaculizan la lectura de los textos medievales todas aquellas interpretaciones que hacen de la filosofía medieval un pensamiento gris identificado con la escolástica tomista, el mero intermediario oscuro entre dos mundos su-

puestamente luminosos: el mundo clásico y el moderno. Para nuestro autor, sin embargo, la denominada "filosofía medieval" es percibida como un observatorio privilegiado desde el cual puede ser pensada la crisis de la modernidad por cuanto para ésta la "filosofía medieval" constituye una referencia en relación a la cual se piensa, bien como continuidad bien como ruptura. Una vez desvelado el "engaño" de la historiografía ilustrada, la filosofía moderna puede ser leída como un comentario de la "filosofía medieval". Y la "filosofía medieval" (es decir, el proceso de transformación constante de la filosofía antigua) puede ser, por su parte, justamente leída como la historia de las propuestas y respuestas de una tradición unitaria de la cual forman parte el platonismo y el aristotelismo –como ya hemos indicado– hasta su abandono por los modernos. De tal manera que no es posible transitar desde el Aristóteles griego hasta Descartes sin haber pasado antes por el Aristóteles de Cicerón, el de Alejandro de Afrodisia o el de Ockham; ni existe un vacío entre el Platón de Carnéades y el de Plotino o Avicena. Y no es legítimo practicar tales saltos porque no hay discontinuidad en el tiempo; como tampoco existe una ruptura absoluta entre estas tradiciones medievales y la filosofía actual. Por eso los textos medievales nos invitan a descubrir en ellos cuestiones que inquietan todavía al filósofo de hoy: los problemas de la unidad y la diferencia, los límites de la razón en la ciencia, la conciencia y la autoconciencia o la libertad.

Alba Jiménez propone en «Esquema y coacción en la filosofía de la historia kantiana» una reflexión práctica. Siguiendo la línea interpretativa abierta por autores como Brandt, la autora relaciona la filosofía de la historia con un esquematismo de orden práctico (*praktische Anwendung*); algo así como una instancia intermediadora entre la idea racional que determina el decurso de la historia y los mecanismos empíricos que hacen posible su realización efectiva. El *derecho natural* se sitúa en la frontera entre la eticidad que atañe a la interioridad de la conciencia y la exterioridad del *derecho positivo*, pues contiene principios universales inmutables, pero no la regla que permite aplicarlos a los casos concretos; por lo cual se daría la paradoja de que el derecho resultaría así ser la mayor injusticia. En 1785 Kant aventuraba que una de las cuestiones fundamentales que atañe al derecho natural era decidir las condiciones para el ejercicio de la *coacción* sin violar los principios generales del derecho. La cuestión del estatuto y legitimidad de la coacción violenta

conecta estrechamente con otras cuestiones cruciales de la filosofía práctica kantiana, examinadas por Alba Jiménez en su recorrido crítico: la teoría del contrato, las obligaciones o la relación entre moral y derecho, entre otras. La conexión entre *coacción* (limitada al derecho positivo) y *estado civil* (como jurídico) se asienta sobre un juego en el que se sustentan las ideas ilustradas de *ciudadanía constituyente*, *igualdad cívica* y *libertad colegisladora*. Estos tres focos temáticos, de tanta trascendencia en la historia de las democracias occidentales, remiten a la lógica de la modalidad (concretamente a las nociones de posibilidad, realidad y necesidad). El ingreso en la sociedad civil es pues un deber al que se unen los mecanismos empíricos de coacción impulsados por el motor de la insociable sociabilidad humana. Lo cual lleva a la autora a señalar el carácter dilemático de la coacción violenta y su legitimidad.

La lectura que hace Valerio Rocco de Hegel en el último capítulo de este volumen: «Formas grecorromanas de la feminidad en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel», rastrea el mundo romano tal y como aparece dibujado en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, donde es identificado con la dolorosa negatividad del derecho (constituyendo así la base de la subjetividad humana superadora de la vida natural). Tradicionalmente se ha asimilado –efectivamente– la figura del derecho con el mundo romano, el cual ha sido presentado en términos de sucesión superadora del mundo helénico. Pues bien, la dialéctica entre Grecia y Roma es figurada por Hegel en términos de polos: femenino y masculino; y más precisamente como un muchacho valeroso (*tapfre Jüngling*), como el Señor del mundo (*Herr der Welt*) y como las intrigas (*Intriguen*) de mujeres que amenazan su poder.

El estado de derecho que personifica el mundo romano manifiesta su realidad violenta y negativa doblemente: *ad intra* en pugna con la familia como unidad política y *ad extra* como ámbito donde se disuelven las diferencias entre los pueblos. El derecho romano representa la libertad del terror y, al mismo tiempo, la supresión de la eticidad privativa. De ahí su inmediata asimilación con el *valor* (*Tapferkeit*) y con el joven que lo porta (*tapfre Jüngling*). El recorrido lleva desde la imagen valerosa del joven Aquiles al batallador Alejandro Magno (Señor del mundo), y de éste a la destrucción de Grecia y el advenimiento de la *Romanitas*. El autor apuesta por una interpretación dialéctica que compatibiliza las lecturas sobre la base de que tanto Alejandro como el mundo romano acabaron

con la independencia de Grecia, provocando la caída de las *pólis* griegas y dando al traste con el principio femenino que su espíritu portaba. Se trataría del triunfo de la *virtus* masculina, de la ley y del derecho sobre una eticidad concebida como la armonía bella de lo todavía ligado a lo natural. En otros términos: la victoria del rey Creonte sobre la piadosa Antígona.

La postura de Hegel es, en la lectura de Valerio Rocco, "compleja y ambigua": el mundo romano sería, por una parte, la "exacerbación" del elemento masculino representado por Creonte en el mundo griego. Pero, por otra parte, lo romano incluiría también la venganza del elemento femenino griego (representado por Antígona) frente al estricto rey heleno que la obligó a obedecer. Grecia cae bajo sus contradicciones internas y abre paso a un nuevo mundo, el romano, cuyo espíritu es decididamente violento y varonil. Roma, y con ello la subjetividad, nace desde esta superación dolorosa de lo griego. Sin embargo, el sistema del derecho público era en Roma meramente formal: la expresión violenta de una virilidad representada por el Emperador (que es "el amo del derecho" y el "Señor del mundo"); no siendo los individuos sino súbditos subyugados por su poder (la autoconciencia queda disuelta en la autoconciencia universal). Así pues, es precisamente ahí donde el autor ve radicada a su vez la venganza, dado que las intrigas femeninas habrían convertido paradójicamente el interés universal en una propiedad o en el bien privativo de una familia (la del Emperador). Todo apunta, según Valerio Rocco, al propósito hegeliano de incluir en el movimiento del espíritu referencias precisas a la lógica de las relaciones entre el polo masculino y el femenino tal como eran refrendadas por el derecho romano.

Hasta aquí hemos dejado constancia del conjunto de impresiones recogidas en la lectura de este libro, formado por las plurales aportaciones de autores cuya solvencia filosófica debe ser comparada a su interés manifiestamente plural por la historicidad humana. Constancia que se manifiesta en los interrogantes, dudas, observaciones y dificultades de nuestros queridos colaboradores, cuyas aprehensiones, lejos de reproducir la pintura simplista de una época, adquieren en la transcripción un relieve inédito. Estos *hístores*, con un lenguaje propio y desde perspectivas generacionales diferentes, han logrado incorporar nuevos matices a una reflexión que anhela abrirse a un nuevo horizonte de aproximación a

las tradiciones vivas de pensamiento, es decir, al manantial de sentido de la realidad toda.

Rendimos aquí un piadoso recuerdo a Teresa Oñate, esclarecida inspiradora del proyecto que ampara este libro así como de su acertadísimo título: *La búsqueda de la verdad a través del tiempo: historia de la filosofía.*

I. *HISTORÍA* Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

De la *historía* a la historicidad. Consideraciones filosóficas sobre la historia[1]

Iñaki Marieta
Universidad de La Laguna

> "*Lo futuro es el origen de la historia. Pero lo más futuro es el gran inicio,* aquel que –retrayéndose constantemente– alcanza lo más lejos hacia atrás y a la vez lo más lejos hacia adelante"[2].
>
> *M. Heidegger*

1. Introducción

Hace apenas 25 años Fukuyama daba por concluida la historia. Es cierto que tuvo antecedentes ilustres, principalmente Hegel[3] y su brillante intérprete Kojève[4]. Lo que durante siglos había constituido el conflicto "natural" entre el bien y el mal en el interior del cual el cristianismo elaboró su comprensión soteriológica de lo temporal basada en la esperanza[5], dejó

---

[1] A la base de este escrito está la ponencia en la Mesa "Historia de la Filosofía, Filosofía de la Historia", en el Congreso SAF de Barcelona del 23 al 29 de Abril de 2017.

[2] Heidegger, M.: *Preguntas fundamentales de la filosofía*, ed. y trad. al español de Ángel Xolocotzi, Granada, Comares, 2008, p. 41.

[3] Véase Bourgeois, B.: «La fin de l'histoire, aujourd'hui?», en *Arch. phil. Droit,* nº 47 (2003), pp. 141-148 (http://www.philosophie-droit.asso.fr/APDpourweb/319.pdf).

[4] Véase Auffret, D.: *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, 1990.

[5] "La dimensión temporal –escribe K. Löwith– de una meta definitiva es, así, un futuro escatológico, y el futuro sólo existe para nosotros en la espera y en la esperanza (Agustín, *Confesiones*, XI). El sentido último es el punto candente de un futuro esperado, del que sólo se sabe en el modo de la esperanza y de la fe. Esta espera del futuro estaba viva de la manera más apasionada entre los profetas judíos. Los filósofos griegos la desconocían. Si se piensa que el segundo Isaías y Heródoto fueron casi contemporáneos, es posible calibrar el abismo infranqueable que separa la sabiduría griega y la fe judía." (Löwith, K.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. al español de N. Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007,

de serlo; debido al "repentino" hundimiento del antagonista soviético, heredero de 1789 y de la radical puesta en cuestión de la teología de la historia[6], transformada gracias al proceso de secularización en filosofía de la historia[7].

Tras el "éxito" del fenómeno Fukuyama, reconocido por el propio Derrida, ["el libro no es tan malo –escribe en *Espectros de Marx*–, ni tan ingenuo como permitiría creer una explotación desenfrenada que lo exhibe como el más bello escaparate ideológico del capitalismo vencedor en una democracia liberal"][8], pareció a los ojos de los interesados y durante los años 90 del siglo XX, que efectivamente la historia era cosa del pasado. Y con el fin de la historia, el fin de la idea de un futuro cargado de expectativas de cambio en los más diversos ámbitos de la acción humana. Lo cierto es que buena parte del escrito de Derrida está dedicada a criticar la "retórica *neoevangélica* de Fukuyama"[9], cuyo libro conoció un cierto éxito editorial en Occidente. Desde entonces, Fukuyama, nombre en el que se concretó la ilusión neo-liberal de la realización del futuro en el presente de las democracias liberales como fin de la historia, ha revisado sus posiciones, y seguramente hoy como todos nosotros, está expectante ante el resurgir de la historia, que sólo a los ojos de los interesados "vencedores" había concluido. Pero su reaparición de forma espectacularmente violenta con el atentado de las torres gemelas, del que fue testigo todo el planeta, no dejó indiferente a nadie. Pues si ha habido un acontecimiento en la historia de la humanidad que diga de manera genuinamente griega lo que constituye la esencia de la historia

---

pp. 18-19. Véase también: *Carta encíclica SPE SALVI del sumo pontífice Benedicto XVI (…) sobre la esperanza cristiana*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

[6] Véase Ligota, Ch.: «La foi historienne: histoire et connaissance de l'histoire chez saint Augustin», en *Revue des Études Augustiniennes*, nº 43 (1997), pp. 111-171. Por su parte, K. Löwith considera que "la ciudad de Dios de san Agustín tampoco es una filosofía de la historia, sino una interpretación dogmática de la fe cristiana en el ámbito de la historia universal, cuyo sentido depende totalmente de su relación providencial con el proceso de salvación." (Löwith, K.: *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. al español de A. Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998, p. 393; y véase también: *Ibid.*, pp. 144-149.

[7] Véase Monod, J.-C.: *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.

[8] Derrida, J.: *Espectros de Marx*, trad. al español de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 70.

[9] *Ibid.*, p. 73.

es aquel atentado, que tuvo por testigos[10] (*hístores*[11]) a los espectadores de todo el planeta, una vez que sus imágenes fueron difundidas inmediatamente por todas las televisiones y medios audiovisuales del globo hasta convertirse en el paradigma mismo del acontecimiento histórico. Ya nadie duda de que la historia está de vuelta, porque nunca se fue, pero su aparente desaparición, que por motivos ideológicos que Fukuyama no logró fundamentar con su "retórica *neoevangélica*", no pudo mantenerse por mucho tiempo. Todo lo que estaba ocurriendo –y sigue ocurriendo– en aquel Oriente, próximo o lejano, parece que no alcanzaba a ser historia, pudiéndose obviar sus contradicciones sin que alcanzasen a los centros neurálgicos de Occidente y de América. Sólo contaban la Unión Soviética y China, nunca tomada demasiado en serio. Pero ¿cómo pensar que un islam radicalizado podía llegar a encarnar el nuevo avatar del mal que iba a movilizar la nueva santa cruzada de Occidente? Y sin embargo, con todo mi respeto para los fallecidos en aquel atentado, la historia se vistió de gala y se pudo asistir al espectáculo, algunos en directo y todos en diferido; algo que no ocurrió cuando la guillotina separó del tronco la cabeza del rey de Francia. Entonces sólo unos pocos asistieron en directo al acontecimiento, el resto escuchó o leyó el relato de los testigos. Y es que para que se dé la historia hay que tener testigos, los más posibles y todos a ser posible. Sólo en nuestra época y gracias a los medios audiovisuales se puede asistir a acontecimientos que hacen que se dé la historia permanentemente. De modo que ahora todos somos testigos. Algo que hasta hace poco lo eran sólo algunos privilegiados. Eso es lo que les dio la fama y el prestigio a Heródoto, a Tucídides o a Marco Polo, y a todos los que se personaron en el lugar de los hechos, constituyéndose en testigos de lo que allí estaba pasando a expensas de su propia vida. Aquellos *mártires* de los acontecimientos hoy son los periodistas; muchos llegan a perder la vida por estar presentes donde los protagonistas del drama no quieren testigos, donde los acontecimientos se niegan como historia, pues el poder los domesticará con su relato a-histórico. El poder no quiere *historias,* versión moderna del *hístores* griego, pues ejerce la

[10] "*híston*–escribe Emile Benveniste– califica a 'el que sabe (por haber visto)', de donde el 'testigo' y más generalmente el 'árbitro', sentido especialmente homérico". (Benveniste, E.: *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Maisonneuve, 1975, pp. 29-30. Cf. *Ibid.*, p. 32; p. 33 y p. 51).

[11] Véase Lledó, E.: «Notas semánticas sobre el origen de la filosofía y de su historia», en *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978.

justicia desde la venganza que funda el derecho. Tal es al menos la idea que se hace Derrida cuando escribe:

> "Si el derecho se sustenta en la venganza, como parece lamentar Hamlet –antes que Nietzsche, antes que Heidegger, antes que Benjamin–, ¿no puede aspirarse a una justicia que, un día, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza? Mejor que sustraída: ¿infinitamente ajena, heterogénea en su fuente? Y ¿está ese día ante nosotros, por venir, o es más antiguo que la memoria misma? Si es difícil, en verdad imposible, *hoy en día*, decidir entre ambas hipótesis, es justamente porque *The time is out joint*"[12].

Estas pocas líneas dan el tono de la densidad de la escritura derridiana y son una muy breve muestra del resto del libro en el que Marx no está presente como metafísicamente se le espera. ¿Podía ser de otra manera escribiendo quien escribe? Por eso muchos no le han entendido, quizás yo tampoco. No obstante, voy a explicarme en relación a una de las frases del texto:

> "Si el derecho se sustenta en la venganza (…), ¿no puede aspirarse a una justicia que, un día, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza?"[13].

Derecho, sustentar, venganza, Hamlet, antes que Nietzsche, Heidegger, Benjamin, justicia, ¡es tanto lo que habría que decir para decir algo! Por eso voy a la frase que centra mi lectura:

> "(…) un día que ya no pertenecería a la historia (…)"[14].

Tal día sería el día de antes de la historia, o el de después, en todo caso un día fuera de la historia, pero no parece que pueda haber un antes, un después o incluso un «fuera de» la historia desde nuestra omni-abarcante experiencia moderna de la historia. La proto-historia es un mero nombre, pues lo que sea la proto-historia lo es relativamente a la

[12] Derrida, J.: *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 35.
[13] Ibídem.
[14] Ibídem.

historia, con lo cual no deja de ser historia[15]. Y de la post-historia qué decir, después de su brutal vuelta según lo dicho más arriba; fue un truco de las democracias liberales para justificar la plena expansión capitalista haciendo oídos sordos y cerrando los ojos a las contradicciones que pedían a gritos que no se les abandonara a su triste e in-justa suerte. *Díke*, siempre *díke*[16]. Ese día en que la justicia deje de estar sustentada en la venganza[17] no pertenecerá a la historia. Ese día el mesías, el ungido, cumplirá su promesa y decidirá acerca de los unos y de los otros. ¿Pero qué pasará con nosotros los griegos? ¿Es posible pensar de modo griego un día que no pertenezca a la historia/ *historía*, un día sin relato, un día sin testigos, un día fuera del eterno retorno de lo mismo que es como los griegos se representaban el tiempo: círculo sin salida hacia el futuro que engendrará la historicidad?

2. En los orígenes de la *historía* griega

Tanto para Platón como para Aristóteles la *historía* no tenía el rango ontológico suficiente para ser considerada epistemológicamente relevante, como para dedicarle un tratado o, en el caso de Platón, un diálogo sobre el qué de la *historía*. No se conoce una *Historiké*, en la que como hace en la *Física*, en la *Política*, en la *Poética* o en la *Retórica*, Aristóteles se interrogase acerca de las causas y los principios de lo que constituye lo propiamente histórico[18], *tà genómena*. Y no puede haberla por razones

---

[15] "Épocas sin interés por el saber histórico (*Unhistorische Zeitalter*) no son, sólo por eso, menos históricas (*ungeschichtlich*)." (Heidegger, M.: *Ser y tiempo* [GA 2, 396], trad. al español de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2006, p. 411).

[16] Véase Zarader, M.: «Díke, Adikía. Le trait fundamental du présent: la disjointure (Anaximandre, 2º proposition)», en *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

[17] No puedo dejar de señalar las muy bellas y acertadas reflexiones de la meditación de M. Heidegger en sus lecciones de 1951-52, recogidas en el texto *Was heißt denken?* (GA 8; de la versión en español, véase: *¿Qué significa pensar?*, trad. R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005, p. 61), a partir del pensamiento de Nietzsche sobre la esencia de la venganza tal como aparece en *Así habló Zaratustra* (2ª Parte, *De la redención*): "Esto, sí, esto sólo es la *venganza* (*Rache*) misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'Fue' (*des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'*)." (Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2007, p. 210).

[18] K. Löwith escribe al respecto: "Invita a reflexión el hecho de que Aristóteles, quien meditó sobre todo, sobre las plantas y los animales, la tierra y el cielo, la metafísica

tanto epistemológicas, las que aparecen en los *Analíticos segundos* o en *Metafísica E*, como ontológicas, las cuales impedían a aquellos griegos tener un concepto de historia y de lo histórico como el que a partir del cristianismo, y tras el proceso de secularización de la teología de la historia, ha tenido Occidente. Un concepto que en Heidegger, por ejemplo, se esencia en el concepto de *geschehen* (acontecer/advenir), que le va a permitir llevar a cabo una crítica radical y novedosa de la metafísica en términos de *Geschichte* del olvido del ser[19], que la *historíe* griega, función de una ontología de la presencia, no podía llevar a cabo.

"Los griegos –escribe Heidegger–, (…), experimentaban el ser del ente como presencia y consistencia"[20]. Sin embargo, a pesar de su deriva histórica hacia la historiografía, la palabra griega *Historíe*, estuvo a la altura de las palabras griegas que nombraron el ser: *Phýsis, Alétheia, Lógos, Moîra, Díke* o *Chreón*, en lo que se refiere a los presocráticos, los pensadores del inicio[21], e *Idéa, Enérgeia, Posición, Concepto absoluto, Voluntad de poder*, en lo que se refiere a los metafísicos[22].

---

y la lógica, la política y la ética, la retórica y la poética, no dedicara ni un solo escrito a la historia, a pesar de haber sido maestro y amigo de Alejandro Magno. No pidió a su histórico discípulo informaciones sobre la campaña de Asia ni observaciones sobre el sentido del acontecer político mundial, sino plantas y animales extraños. Los griegos preguntaban sobre todo por el logos del cosmos, y no como los judíos y cristianos por el señor del proceso de salvación o como Hegel por la finalidad última y el sentido de la historia universal. Hegel creía ver en Napoleón la encarnación del "espíritu universal" de la historia universal (…) Sería absurdo suponer que Aristóteles viera en Alejandro Magno el logos del cosmos. Para el sano sentido de los griegos, la historia se limitaba al acontecer político, es decir, básicamente al relato de las cambiantes situaciones de poder. Los filósofos dejaban el relato (historiar) de estos cambios singulares en manos de los historiadores políticos, por cuanto de lo casual, variable e inconstante puede haber una narración, pero no puede existir un saber propiamente dicho, un saber que quiera saber cómo es algo de forma necesaria y permanente, o al menos la mayoría de las veces." (Löwith, K.: *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 392-393; y cfr. tb. p. 131).

[19] Véase Xolocotzi, A., Gibu, R., Huerta, V. & Veraza, P.: *Heidegger. Del sentido a la historia*, México-Madrid, PyV, 2014, pp. 134-ss. Y Löwith, K.: *El hombre en el centro de la historia…*, *op. cit.*, p. 317. Y Jollivet, S.: *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF, 2009.

[20] Heidegger, M.: *Nietzsche II*, trad. al español de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p. 182.

[21] Véase Zarader, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*, *op. cit.*

[22] Heidegger, M.: *Tiempo y ser* (1962) (GA 14), trad. al español de M. Garrido, Madrid, Tecnos, 2009 (4ª Ed.), p. 29.

La primera aparición filo-*sófica* del término *historíe*, tiene lugar en Heráclito, quien en el fragmento 129 de la edición Diels-Kranz, dice de Pitágoras que *historíen éskesen*, "se ejercitó en investigación", traduce Agustín García Calvo, donde el aoristo de *ásko*, indica muy claramente el tipo de entrega que requiere la *historíe*, aun cuando según Heráclito, en el caso de Pitágoras, los resultados fuesen escasos por no decir fraudulentos, pues su *historíe* dio como fruto la *polymathíe* y la *kakotejníe*, "plurisciencia y malamaña". La otra aparición del término en Heráclito, bajo una substantivación diferente, es en el fragmento 35 de la misma edición, donde dice que los hombres aspirantes a la sabiduría, los *philósophoi*, deben ser *hístoras eû málla pollôn*, "investigadores de muy muchas cosas", con el riesgo de que la cantidad los haga caer en la *polymathíe* y la *kakotejníe*, como se acaba de ver, lo cual para Heráclito es lo antifilosófico por excelencia y razón de su desprecio por Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo, todos ellos grandes *pluriscientes*, pero que no llegaron a tener *nóon*, "seso o inteligencia".

Así, desde este comienzo *filo*-sófico heraclitano, el *híst*or[23] y sus derivados, despliegan una actividad que busca saber en el sentido de ver, como se deduce del perfecto *oîda* del verbo griego *eído*, que está en su raíz[24]. Así, si quien in-*vestiga*, el *híst*or, sigue los *vestigia* (las huellas)[25] que le permiten identificar con la vista lo que estando ausente está más presente[26], esto le hace competente para testimoniar por los *vestigia* contenidos en lo in-*vestigado*, por aquello que su visión identifica a partir de lo ausente de los vestigios. El investigador, en su nombre griego de *híst*or, es alguien que con su ver hace presente lo ausente. Ve más que el resto de los *ándres*, "hombres", porque ve lo que no está a la vista, lo ausente perfectamente presente. Su competencia *histórica* hace que se le reclame para solventar cuestiones que no saltan a la vista, que no están a la vista de todos pero que lo han estado porque sus consecuencias así lo acreditan. De todo hay *aitía*, "responsable o causa". Lo contrario sería *álogon*, "absurdo". Y

[23] Véase *Infra* nota 10.

[24] Heidegger, M.: *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 181.

[25] Ricoeur, P.: «¿Qué significa *dejar* una huella?», en *Tiempo y narración* III, trad. al español de Agustín Neira, México D.F., Siglo XXI Ed., 1996, pp. 807-816; Lévinas, E.: «La huella», en *Humanismo del otro hombre*, trad. al español de Ricardo Ehrenberg, México D.F., Siglo XXI Ed., 1974, pp. 72-83.

[26] Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, fr. 4, v. 1: "*leûsse d'hómos apeónta pareónta bebaíos*", trad. al español de Alberto Bernabé, Madrid, Ed. Istmo, 2007.

las causas que menos suelen estar a la vista son las que tienen que ver con *díke*. Algo así parece querer decir Homero cuando en un pasaje de la *Ilíada* (XVIII, 497-501), utiliza el término *híston* del modo siguiente:

> "Los hombres estaban reunidos en el mercado. Allí una contienda/ se había entablado, y dos hombres pleiteaban por la pena debida/ a causa de un asesinato: uno insistía en que había pagado todo/ en su testimonio público, y el otro negaba haber recibido nada,/ y ambos reclamaban el recurso de un híston para el veredicto"[27].

El contexto donde aparece *híston* en estos versos de la *Ilíada*, casi obliga a traducirlo por "alguien que decida acerca de lo que deba pagar cada uno, o uno solo de los pleiteantes, o ninguno". Reclaman un juez, un árbitro dice esta traducción, que en su condición de testigo dé cuenta fidedigna de cómo han ocurrido los hechos y qué le corresponde en pago a cada uno de los implicados por el daño realizado al otro, si lo hay. Y en efecto, quien arbitra debe poder decidir acerca de las posiciones de los contendientes, porque ha visto lo que debe ser visto en el sentido de saber, para dar satisfacción a las partes y evitar un conflicto sin mediación, a menudo violento y sangriento. El marco ontológico en el que se inscribe este comportamiento *historikós* lo describió Anaximandro en la única sentencia que nos ha llegado de su pensamiento:

> "De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas (*díken*) por su injusticia (*tês adikías*), de acuerdo con el orden del tiempo"[28].

El otro pasaje de la *Ilíada* (XXIII, 485-487) en el que aparece el sustantivo *híston*, narra la discusión acerca de qué caballos van primeros en una carrera de carros. Idomeneo, jefe de los cretenses, dice una cosa que desdice Ayante de Oileo, a lo cual el primero mostrando el *páthos* agonístico de los griegos le replica, "Ven acá y apostémonos ahora un trípode o un caldero/-y tomemos ambos como *ístora* al Átrida Agamenón- sobre qué yeguas van delante".

---

[27] Homero: *Ilíada*, XVIII, 497-501, trad. al español de E. Crespo Güemes y J. M. Pabón, Madrid, Espasa, BLU, 1999, p. 719.

[28] Heidegger, M.: «La sentencia de Anaximandro» (1946), en *Caminos de bosque* (GA 5), trad. al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 239.

Ante dos posiciones en conflicto se requiere la presencia de un tercero que decida sin ser parte en la contienda: el *híston*. Son los propios contendientes los que reclaman esta figura mediadora, dejando en manos de otro la decisión acerca de la verdad de su posición (*thésis*). Creen pues, los contendientes, que hay alguien mejor *colocado* (*títhemi*) que ellos para ver, para saber y poder decidir acerca de lo litigado. Esta primera forma de *Aufhebung* encarnada por el *híston*, muestra cómo la dualidad es insuficiente para resolver civilizadamente, sin sangre, el *agón* que caracteriza el comportamiento retador de los griegos, inscrito en la realidad conflictiva de las cosas mismas tal como la describe Heráclito en los fragmentos que de él nos han llegado. La dualidad sirve para emparejarse militarmente, tal como ocurría con los guerreros homéricos, siendo Aquiles y Patroclo el paradigma en la Antigüedad. Pero cuando la contienda no tiene porqué ser a muerte, es decir, cuando el tiempo de la *hýbris* aún no se ha consumado[29], cuando estamos dentro de los límites en los que la palabra es atendida y respetada, es mejor evitar la sangre y la venganza que reclama, requiriendo la presencia del *híston*[30].

3. La *historía* en Platón

En Platón no hay una interrogación específica acerca del qué de la historia, y ninguno de los diálogos que nos han llegado desarrolla esta problemática, la de la esencia de lo histórico, aun cuando sí puede encontrarse una cierta concepción de la historia[31], que nada tiene que ver con la nuestra. El modelo catastrofista y cíclico de los movimientos naturales impregnados de sentido eidético-aritmológico del que el *Timeo* y el *Critias* son buenas muestras, y que el *Político*[32] sintetiza, hace que la historia como acontecer lineal del tiempo en una sucesión progresiva, no tenga cabida en Platón, y ni siquiera se plantee su posibilidad. El compacto *kósmos* al que pertenecemos como dualidad psico-somática, no

---

[29] Véase Dodds, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza editorial, 1983.

[30] Para un detallado comentario de estos pasajes homéricos véase Darbo-Peschanski, C.: «Histôr: juge de première instance», en *L'Historia. Commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007.

[31] Véase Platón: *Diálogos* VI, Introducción al *Critias* de F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992, pp. 268 y ss.

[32] Platón: *Político*, 269c-274e.

tiene un verdadero horizonte de cambio, ni en el sentido soteriológico cristiano ni desde luego en su sentido secularizado. La perfección del *kósmos*, su *télos*, hace que los reiterados *kataklysmoí* a los que nos vemos confrontados los mortales, hoy *tsunamis*, estén integrados en una unidad de sentido que asegura la continuidad del proceso cósmico aun de manera entrópica, pues no puede alcanzar a las ideas que son indestructibles, permitiéndonos gracias a la experiencia filosófica, fusionarnos con lo eterno que late en su inmarcesible núcleo cuya sublime bondad se encuentra *epékeina tês ousías*[33].

Así, los derivados de *híst*or en Platón, *historía* e *historikós*, guardan relación con el sentido original griego vinculado en Homero y Heráclito con el saber por haber visto que debe caracterizar al *híst*or, como árbitro y juez. Tal es el sentido que recoge el *Fedro*[34], donde se valora positivamente la "*oionoïstikê*" (244e 9), "la averiguación del futuro hecha por quienes están en su juicio mediante las aves y los demás signos", "pues, por medios reflexivos, procuran a la opinión (*oíesis*) humana inteligencia (*nóos*) e *historía* (información)"[35]. O en el juego etimológico del *Crátilo*[36], que encuentra en la construcción imaginaria *hístesi tòn roûn* (suspensión del flujo) el sentido para el término *historía*, pues según Platón, esta significaría en cuanto conocimiento de toda investigación, una suspensión del permanente fluir que imposibilita el conocimiento verdadero. A lo que hay que añadir un conocido pasaje del *Fedón*[37], donde Sócrates le cuenta a Cebes, cómo de joven se entregó al estudio de la "*phýseos historía*", que es el genérico con el que se nombraba a las investigaciones acerca de la *phýsis* de los denominados "pre-platónicos" y que nada tiene que ver con nuestras historias de la naturaleza. La modalidad de saberes en uno y otro caso es totalmente diferente. Pues aquellos griegos no tenían un concepto de historia como el que más tarde se formó. En el *Sofista*[38], por su parte, aparece una formación adjetival de *híst*or acompañando al sustantivo *mímesis*, que da como resultado una *historikén tina mímesis*, una "imitación que sabe o imitación erudita".

---

[33] Platón: *República*, 509 b-c.
[34] Platón: *Fedro*, 244e 9.
[35] Platón: *Fedro*, trad. al español de A. Poratti, Madrid, Istmo, 2010, p. 131.
[36] Platón: *Crátilo*, 437b 1.
[37] Platón: *Fedón*, 96a 7.
[38] Platón: *Sofista*, 267e 1.

En Platón, y tras este brevísimo recorrido a todas luces insuficiente para un autor de su importancia, los términos griegos vinculados a *híst*or, remiten al conocimiento, al saber, a la investigación, a la información de un modo no especificado temporalmente, como sí ocurrirá en Aristóteles.

4. La *historía* en Aristóteles

La historia que empezó con los griegos, como gusta repetir la historiografía, no tenía nada de histórica como demuestran estas breves aproximaciones a tres autores significativos del pensamiento griego. El caso de Aristóteles va a mostrar cómo el peso de la ontología y la epistemología heredadas de Platón, imposibilitarán el surgimiento de una ciencia o filosofía de lo histórico, de una *historiké*, de la que no obstante Aristóteles tiene una cierta comprensión vinculada a una idea de repetición que a nosotros nos es totalmente ajena, tal como apunta el siguiente texto de las *Meteorológicas*: "(…) pues no diremos que las mismas opiniones aparecen entre los hombres una sola vez ni dos ni unas pocas veces, sino infinitas veces"[39].

En las obras que nos han llegado de Aristóteles no se encuentra una reflexión explícita sobre el qué de la historia, como sí la hay sobre la física, la ética, la política, la psicología, y así hasta prácticamente todas las disciplinas del saber. El caso de la historia tal como nosotros la venimos comprendiendo desde el siglo XVII con Vico y filosóficamente a partir del XVIII con el nacimiento de la filosofía de la historia en Voltaire, y durante el XIX y XX como una discusión permanente con Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Löwith, Ricoeur, Koselleck, Blumenberg, etc., no tiene parangón en la Grecia antigua.

[39] Aristóteles, *Meteorológicas*, I, 339b 28-30, trad. al español de M. Candel, Madrid, Gredos, 1996, p. 250. Misma opinión en Aristóteles: *Acerca del cielo*, I, 3, 270b 16; y *Política*, VII, 9, 1329b 25.

Heródoto y Tucídides[40] dejaron una obra reconocida desde la Antigüedad[41] por su valor historiográfico, pero los pensadores contemporáneos que pudieron leer sus obras no les dedicaron la atención filosófica suficiente como para fundar epistemológicamente la actividad de aquellos primeros *hístores* escritores. Las razones en el caso de Aristóteles son de orden ontológico y epistemológico. No podemos entrar ahora en un análisis detallado de los métodos empleados por Heródoto y Tucídides a la hora de elaborar sus escritos, porque aunque no fuesen estrictamente científicos en el sentido aristotélico del término, tal como lo científico se entiende en los *Analíticos*, tampoco eran meras narraciones extraordinarias de lo que veían o les contaban[42]. Tanto Heródoto como Tucídides eran muy conscientes de su deber como *hístores*/historiadores. La deontología del historiador la recoge ya el de Halicarnaso en su *Historia*, cuando escribe, "mi deber es informar de todo lo que oigo, no por cierto, dar crédito a todo lo que expongo. Lo cual es válido para toda mi obra histórica"[43]. En el caso de Tucídides, cuya "primera página [de su Historia] –dice Hume–, según Kant, es el único comienzo de toda historia real"[44], y a quien Heidegger denomina "el pensador de la *historia*"[45], la conciencia metodológica es aún más estricta que en Heródoto, y desde las primeras páginas de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, critica a los poetas, pero sobre todo a los logógrafos quienes escriben "con el objetivo de seducir en una audición más que con vistas a la verdad (…)"[46].

[40] "Para el pensador de la voluntad de poder, –escribe Heidegger en *Nietzsche* (II)– de los griegos sólo es esencial Tucídides, el pensador de la historia que ha pensado la historia de la guerra del Peloponeso; por eso, en el pasaje citado, que contiene además las más duras palabras de Nietzsche *contra* Platón, dice: 'Mi *cura* de todo platonismo ha sido siempre Tucídides'. Pero Tucídides, el pensador de la *historia*, no era capaz, sin embargo, de superar el platonismo que impera en el fondo del pensamiento nietzscheano." (Heidegger, M.: *Nietzsche II, op. cit.*, p. 180).

[41] Cicerón en: *De legibus*, I, 1, 5, trata a Heródoto como "padre de la Historia".

[42] La bibliografía que aparece en la obra, antes citada, de C. Derbos-Pechanski es una buena muestra de las investigaciones que se llevan realizando, hasta 2007, en este campo específico de la historia y de la antropología sobre los orígenes de la escritura y el saber históricos en la Grecia antigua.

[43] Heródoto: *Historia*, VIII, 152, trad. al español de M. Balasch, Madrid, Cátedra, 1999, p. 725.

[44] Kant, I.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 47.

[45] Véase *Infra* nota 26.

[46] Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 21, trad. al español de F. Romero Cruz, Madrid, Cátedra, 2002, p. 65.

Así, lo que busca Tucídides es descubrir las *aitíai* por las que se muestra "la verdad de lo sucedido", que en el caso de la Guerra del Peloponeso reside en el imperialismo ateniense, origen del conflicto[47].

> "La causa más real, –escribe Tucídides– aunque la menos manifestada de palabra, creo que fue el hecho de que los atenienses con su engrandecimiento inspiraron temor a los lacedemonios y les forzaron a la guerra"[48].

Si esto es así y la escritura de aquellos primeros historiadores buscaba las causas en lo investigado, lo que justificaría la traducción de *historía* por investigación, por qué Aristóteles, que en los inicios metodológicos de sus tratados afirma que el conocimiento verdadero lo es de las causas y de los principios[49], rechaza la posibilidad de que la historia sea una *epistéme* como lo es, a su medida, la física o la propia ética, ya que según él, "es propio del hombre instruido (*pepaideuménou*) buscar la exactitud (*akribeía*) en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto"[50].

¿Es que acaso *he toû prágmatos phýsis* (la naturaleza del asunto) del que se ocupa la historia, reconocida por Aristóteles en la obra de Heródoto, no alcanza el grado mínimo de exactitud (*akribeía*) que se requiere para ser considerada *epistéme*? ¿Es que la obra de Heródoto para Aristóteles no puede ser considerada epistemológicamente valiosa en alguna medida, según *he toû prágmatos phýsis*? ¿Cuál es a fin de cuentas *he toû prágmatos phýsis* del que se ocupa la historia para no tener rango ontológico suficiente que le permita ser considerada en alguna medida *epistéme*?

Aunque apenas hay textos en los que Aristóteles se explique en relación con esta cuestión, hay uno decisivo para poder elaborar un comienzo

---

[47] Véase Loraux, N.: «Éloge de l'anachronisme en histoire», en CLIO, *Histoire, Femmes et Sociétés* & *Espaces Temps*, nº 87/88 (2004), p. 127-139.

[48] Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 23, *op. cit.*

[49] "Creemos que sabemos (*epístasthai*) cada cosa sin más (*haplôs*), pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa (*aitía*) por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera (*kaì mè endéjesthai toût'állos éjein*)." (Aristóteles: *Analíticos segundos*, I, 2, 71b 9-12, trad. al español de Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de lógica (Órganon)* Vol. II, Madrid, Ed. Gredos, 1995, p. 316).

[50] Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b 24-27, ed. y trad. al español de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales [Col. Clásicos políticos], 1985, p. 2.

de respuesta a las preguntas que acabo de hacer. Me refiero al conocido texto de la *Poética* donde Aristóteles diferencia la poesía de la historia:

> "no corresponde al poeta, decir lo que ha sucedido (*tà genómena*), sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador (*ho historikós*) y el poeta (*ho poietés*) no se diferencian por decir las cosas en verso (*émmetra*) o en prosa (*ámetra*) (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia [*historía*] en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido (*tà genómena*), y el otro, lo que podría suceder (*oîa àn génoito*). Por eso también la poesía es más filosófica y elevada (*diò kaì philosophóteron kaì spoudaióteron*) que la historia; pues la poesía dice más bien lo general (*tà kathólou*), y la historia (*historía*), lo particular (*tà kath'hékaston*)"[51].

En estas pocas líneas se ha decidido el destino an-epistémico de la *historía*, pues si la ciencia lo es de lo universal (*epistéme kathólou*)[52], aquello de lo

---

[51] Aristóteles: *Poética*, 9, 1451a 36-1451b 7, trad. al español de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974, pp. 157-158. Véase también: Koselleck, R.: (1975), *historia/Historia*, trad. al español de A. Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2016, pp. 48-49.

[52] Aristóteles: *Analíticos segundos*, I, 33, 88b 30-32, *op. cit.* Considero que la traducción de M. Candel Sanmartín, en tantos momentos ejemplar, en este concreto pasaje yerra el sentido del pensamiento epistemológico aristotélico, al traducir *kathólou*, neutro singular cuyo genitivo es igual al nominativo, como si fuese un nominativo en función atributiva cuando el sentido aristotélico apunta hacia un genitivo. De manera que no es la ciencia la que es universal, como recoge la traducción de Gredos, sino que la ciencia lo es *de* lo universal ["toute science est science de l'universel, et pourtant il n'y a pas de science universelle". (Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 211)]. Pues si la ciencia fuese universal habría un género del ser universal, ya que la ciencia lo es de lo genérico, pero no puede haber un género universal del ser (Aristóteles: *Anal. Post.*, II, 7, 92b 13; *Met.*, III, 3, 998b 17-28, *Top.*, IV, 1, 121a 10-19) (Véase al respecto Oñate, T.: *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid, Dykinson, 2001, p. 39 y ss.). Así, a pesar de la afirmación de Aristóteles al comienzo del libro IV de la *Metafísica*: "Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen." (trad. T. Calvo), no puede haber una ciencia del ser en cuanto ser, pues para ello el ser tendría que ser un género, lo cual Aristóteles niega rotundamente. De ahí que la aspiración de la ontología a *philosophía proté*, por ocuparse de lo más universal (el ser), no sea legítima epistemológicamente, pues por su extrema universalidad el ser no es un género, y la ciencia para Aristóteles sólo puede serlo del género. En cuanto a la teología, su aspiración a *philosophía proté*, queda deslegitimada ontológicamente, por ser dios un género supremo y no poder por lo tanto alcanzar el rango de universalidad requerido a las candidatas a *philosophía proté*. Pues aun cuando Aristóteles reconoce

que se ocupa la *historía*, *tá genómena*, la imposibilita para constituirse en *epistéme* y entrar en el rango de saberes que Aristóteles cultiva. Pues él nunca fue historiador, y tampoco de las ideas como algunos pretenden[53]. Pues sin una idea de historia –de haberla tenido Aristóteles habría escrito una *historiké*–, ¿cómo producir una historia de las ideas equiparable a una proto-historia de la filosofía, como los comienzos de alguno de sus tratados dejan entender? De modo que según las anteriores líneas de la *Poética*, Aristóteles fue más poeta que historiador, al menos tal como él entiende la *historía*. Pues el valor epistemológico de *tà genómena*, "lo sucedido", lo deduce en función de una comprensión del tiempo que a su vez lo es del ser, en la que el pasado "ya" no es y lo porvenir "todavía" no es, sólo *es* el presente[54]. Esta comprensión de lo temporal identificado con el presente de-potencia ontológicamente el pasado, pues ya no es, impidiendo su acceso al universal que como límite[55] constituye la justificación ontológica de la ciencia aristotélica. Y es que en el caso de la historia la dimensión particular (*tà kath'hékaston*) de *tà genómena*, llega a tal nivel de singularidad que no hay un especie o género en los que se puedan integrar las diferencias de lo que sucede. Esta es al menos la comprensión del suceder que hace que Aristóteles dé por perdida la posibilidad de constituir la *historía* como *epistéme* en el marco de su

---

que la teología es universal por ser primera (*kaì kathólou oútos hóti próte*) (*Met.*, VI, 1, 1026a 30-31), no puede alcanzar la universalidad que caracteriza al ser en cuanto ser, que sí puede atribuirse a todo lo que es, y no solo a lo primero por ser inmóvil, como es el caso de dios en Aristóteles. Véase Aubenque, P.: «Aristote et le problème de la métaphysique», en *Problèmes aristotéliciens*, Paris, Vrin, 2009; y también Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 222 y ss.

[53] Véanse a este respecto las reflexiones de P. Aubenque en: *Ibid.*, pp. 71-93. Así mismo el diálogo-discusión que mantienen P. Aubenque y J. Brunschwig en Cassin, B. (Ed.): *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Le Seuil, 1992, pp. 17-95, en relación a la cuestión de la historia de la filosofía en el mundo griego. Por su parte, K. Löwith escribe: "ninguna persona razonable negará que la física y la metafísica [de Aristóteles] tengan sus predecesores y sucesores y por lo tanto una historia; pero algo muy distinto es afirmar que son históricas." (Löwith, K.: *El hombre en el centro de la historia…, op. cit.*, p. 393).

[54] "Ya dice Aristóteles que lo que es del tiempo, es decir, lo que está presente del tiempo, es el ahora de cada instante. Pasado y futuro son un *mè ón ti*: algo no ente, que no es desde luego una pura nada, sino más bien algo que está presente, pero al que algo falta, la cual falta es nombrada mediante el 'ya no'-ahora y el 'todavía no'-ahora." (Heidegger, M.: *Tiempo y ser, op. cit.*, p. 30. Véase también, Heidegger, M.: *¿Qué significa pensar?, op. cit.*, pp. 63-74.

[55] Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, pp. 208-214.

ontología que, aunque crítica con la platónica en lo que se refiere a la separación del universal, mantiene, como no podía ser de otro modo en una comprensión teleológica[56] del ser, la perfección y la necesidad del universal de la que la contingencia de las actuaciones humanas, contenido de la *historia*, se aleja máximamente.

Muy diferente es la comprensión que tiene Heidegger de este asunto, cuando en el parágrafo 76 de *Ser y tiempo*, escribe:

> "Cuando, por medio de la repetición, el saber histórico (*Historie*) que surge de la historicidad propia (*eigentlicher Geschichtlichkeit*) revele en su posibilidad al *Dasein* que ha existido, entonces también habrá revelado lo 'universal' en lo singular. El problema de si el saber histórico (*Historie*) tiene como objeto tan sólo la sucesión de acontecimientos irrepetibles e 'individuales' o también 'leyes', está mal planteado desde su raíz. Su tema no lo constituye ni lo singularmente acontecido, ni un universal que flotara por encima de aquél, sino la posibilidad que ha sido fácticamente existente"[57].

No es el momento de entrar en las tesis de Heidegger sobre la historia y la historicidad en su interdependencia *existencial* elaboradas en estos parágrafos de *Ser y tiempo*, en discusión con Dilthey y el Conde York, tan sólo decir que su posición sobre este asunto pasa por una reconsideración de lo temporal totalmente novedosa en relación con la comprensión que tiene Aristóteles y que se ha evidenciado en el texto de la *Poética*. Todo ello le permite afirmar a Heidegger, de un modo que sólo al final de este escrito se entenderá más claramente, que "incluso la apertura *historiográfica* misma se temporiza *desde el futuro* (auch die *historische* Erschliessung zeitig sich *aus der Zukunft*)"[58].

4.1. El caso de la Historia/Investigación de los animales

Pero volvamos a Aristóteles, cuya obra más larga del *Corpus aristotelicum* y la más célebre entre los tratados biológicos es la *Historia de los anima-*

---

[56] Un ejemplo de la comprensión aristotélica de la finalidad (teleología), se encuentra al comienzo del libro II del tratado sobre la *Reproducción de los animales*, dedicado a explicar por qué hay diferenciación sexual.

[57] Heidegger, M.: *Ser y tiempo, op. cit.*, pp. 409-410.

[58] *Ibid.*, p. 410.

les, cuyo título en castellano transcribe el griego *historía* sin traducirlo propiamente. Dos de las versiones más recientes en español muestran la discordancia, relativa al título, de esta obra que merece ser comentada brevemente, dada la relevancia que adquirirá el término a lo largo del tiempo. Así, José Vara Donado, edita y traduce el texto de Aristóteles con el título de *Historia de los animales*, pues considera que dicho título,

> "se mantiene rigurosamente fiel a sus principios griegos, y responde bien al contenido del libro, que, de acuerdo con el concepto aristotélico de *historía*, aspira a dar cuenta de los hechos concretos, para, sobre ellos y a partir de ellos, establecer y deducir verdades de alcance general y las causas que las sustentan. (…) por ello, no vemos razones de peso que aconsejen dejar de utilizar esta denominación [la de Historia], como han hecho algunos autores (L. Bourgey, M. Vegetti, J. Pallí), (…) quienes han preferido hablar de *investigaciones*, expresión que no precisa mejor el contenido del libro y que, en cambio, desbarata un título de tan honda raigambre y consustancial a esta obra"[59].

En todo esto el profesor Vara Donado sigue al editor Pierre Louis quien en su versión de 1964 traduce en francés por *Histoire des animaux* el tratado de Aristóteles, reconociendo que el sentido del término *historía* por:

> "comparación con sus diversos empleos en el *Corpus aristotelicum* y en los autores contemporáneos, muestra que designaba precisamente el conocimiento de los hechos particulares a partir de los cuales se elabora la ciencia"[60].

Nada que ver pues con el sentido histórico que nosotros le damos al término "historia" desde hace ya unos cuantos siglos. Totalmente ausente del sentido griego presente en el título que da Aristóteles a sus investigaciones acerca de los animales. No obstante, estos dos autores consideran que no hay motivo de preocupación en lo que se refiere a poder captar el sentido griego de *historía* tal como aparece en el título de Aristóteles y luego transcrito, que no traducido, en español y francés por Historia o *Histoire* que, aunque vengan ambos del latín, ésta no es su procedencia original, sino la griega. En contra de estas consideraciones,

[59] Aristóteles: *Historia de los animales*, Edición de José Vara Donado, Madrid, Akal/Clásica, 1990, p. 10.

[60] Cfr. Aristote: *Histoire des animaux, tome I*, trad. al francés de P. Louis, Paris, Belles lettres, 1964, p. XIX (la traducción es mía).

Julio Pallí Bonet, traductor de esta obra de Aristóteles para la editorial Gredos, se decantó en 1992 por titularla *Investigación sobre los animales*, que en la *Introducción*, Carlos García Gual justifica con dos argumentos:

> Primo, "que el término griego *historía* se encuentra utilizado en Aristóteles con un sentido poco técnico, como era usual en su época. Como en la primera línea de Heródoto, *historía* indica el conocimiento empírico, resultado de una observación precisa, una investigación personal o una indagación sobre el terreno"[61].

¿Cuál sería el sentido suficientemente técnico del término *historía* que tanto en Aristóteles como en su época no se da? ¿Por qué no se daría un uso técnico de un término cuando podría darse y supuestamente eso beneficiaría a su comprensión? En fin, ¿cuáles son las especificidades de este término para que ocurra este déficit de uso y, no obstante, siga siendo utilizado de manera habitual, hasta dar origen a una de las disciplinas del conocimiento más fructíferas de la modernidad?

> Secundo, "en singular o plural el término *historía* –escribe García Gual– subraya la actividad personal del investigador, sea historiador o naturalista, en la conquista de su saber y en la exposición de sus conocimientos. En un sentido *moderno* de la palabra, los animales y sus especies carecen de historia (al menos en la visión predarvinista de Aristóteles)"[62].

¿Es este "sentido *moderno* de la palabra" *historia* vinculada etimológicamente a *historía*, el sentido técnico al que se refería García Gual más arriba? Difícilmente la *historía* aristotélica, o la de su época, podía tener el sentido moderno que nosotros le atribuimos, porque a pesar de tener la misma morfología, habida cuenta de los cambios de alfabeto, el sentido de una y otra no pueden medirse a partir de su uso exclusivo en la modernidad. Ya que si necesariamente Aristóteles es pre-darvinista, ésta no es la causa de que el sentido moderno de historia no convenga para la traducción de la *historía* aristotélica, sino más bien la consecuencia. Pues no es que el concepto de historia en su sentido histórico falte en Aristóteles porque el de Estagira no llegó a los niveles de cientificidad de

[61] Aristóteles: *Investigación sobre los animales*, trad. al español de J. Pallí Bonet, Introd. de C. García Gual, Madrid, Gredos, 1992, p. 15.

[62] Ibídem.

Darwin[63], sino que si no lo hizo fue porque su falta de historicidad, que no de *investigatividad*, se lo impedía. El marco ontológico del pensamiento griego[64] regido por una comprensión del ser como pura presencia, y el aristotélico en particular, decididamente teleológico en lo que se refiere a las consideraciones y a la comprensión de la *phýsis*, impedía cualquier veleidad historicista. Y aun cuando para Aristóteles la presencia posibilitadora de lo presente en cada ente que es no existe separada de eso en lo que se da, como sí ocurre en Platón, sino que se transmite a través de los individuos de manera permanente según una comprensión cíclica de lo temporal, ello no permite que la *historía* aristotélica pudiera alzarse como historia en sentido moderno, y por ello pensamos que dicho sentido no es el que le falta técnicamente al uso aristotélico de *historía* como apuntaba García Gual.

Me refiero a la pareja Aristóteles-Darwin, en el sentido de que defienden posiciones ontológicas opuestas, cuya frontera o límite común es Hegel, quien decide de Darwin, "*denn ohne Hegel kein Darwin*"[65], y de alguna manera también de Aristóteles cuando escribe que:

> "si se tomase verdaderamente en serio el estudio de la filosofía, nada habría más digno que explicar desde la cátedra las doctrinas de Aristóteles, pues no hay entre los filósofos antiguos ninguno que tanto merezca la pena de ser estudiado como éste"[66].

Es pues una concepción específica de la historia en su historicidad la que hunde sus raíces en Hegel y aún antes[67], y que ontológicamente permitirá

---

[63] "La ciencia griega –escribe Heidegger–, nunca fue exacta (*exakt*), porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta (*exakter*) que la de la Antigüedad. Del mismo modo, tampoco puede decirse que la teoría de Galileo sobre la caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles (…), sea falsa, porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales." (Heidegger, M.: «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 64).

[64] Véase la nota anterior.

[65] "… pues sin Hegel ningún Darwin." (Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft*, 357, München, KSA 3, 1999, p. 598).

[66] Hegel, G.W.F.: *Lecciones de historia de la filosofía*, trad. al español de Wenceslao Roces, México D.F., FCE, 1984, p. 253.

[67] Véase Koselleck, R.: *historia/Historia*, *op. cit.*

el surgimiento de la teoría evolucionista darwiniana. Algo que Aristóteles, en su genuina *grecidad* no podía siquiera sospechar. Fue necesario el hundimiento del paradigma temporal griego en su modalidad circular, decadencia propiciada por el surgimiento del cristianismo cuya promesa de vida eterna abre una perspectiva soteriológica sobre la comprensión cíclica del tiempo, para que el concepto de futuro, de lo que "todavía" no es, adquiriese consistencia ontológica.

> "El *descubrimiento* del mundo histórico y de la existencia histórica –escribe K. Löwith–, cuyo sentido se sitúa en el futuro, no es el resultado de una comprensión filosófica, sino el producto de una expectativa esperanzada referida inicialmente a la llegada del reino de Dios y finalmente a un futuro reino del ser humano"[68].

Una consistencia ontológica siempre atravesada, aun después de la secularización del proyecto soteriológico cristiano en la modernidad, por la grieta que el concepto de progreso no es capaz de restañar, dando lugar a la peculiar condición humana moderna cuya ansiedad por "lo último" genera un estado de insatisfacción permanente a la espera de un después que permita satisfacer la temida frustración. Obviamente, el después nunca llega, o llega como penúltimo después, ya que siempre lo vivimos en presente. Para que dicha tensión no se cosifique en un presente siempre insatisfactorio tendríamos que reinscribirnos en la temporalidad teológica que alentaba a los primeros cristianos a vivir la nueva venida del mesías como algo inminente y para lo cual estaban preparados en cada instante. Pues realmente no esperaban nada del afuera si no era la confirmación de su entera disposición interior para la que el futuro ya estaba realizado, el "todavía no" que funda la espera, de ahí el modo de vida cristiano, su *êthos*, en el que se realizaba el cielo como *tópos* del "todavía no" en la tierra como lugar de lo estrictamente pasado, del "ya no"[69].

---

[68] Löwith, K. (1990): «Del sentido de la historia», en *El hombre en el centro de la historia*, *op. cit.*, p. 320. Véase Marquard, O. (1973): «Introducción», en *Dificultades con la filosofía de la historia,* trad. al español de E. Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007.

[69] Todo Nietzsche no es más que la voluntad radical de invertir ese gran proyecto del ser sometido al tiempo de la esperanza, al tiempo de la espera que cobra sentido desde el presente absoluto que impone el *más allá* que como premio alcanzarán los justos.

La situación que podemos vivir hoy es totalmente otra, ya que se incentiva que se espere todo del afuera y en cada nuevo viaje espacial a las expectativas de encontrar vida zoológica fuera del planeta se le suman las de encontrar vida espiritual que nos re-destinara en nuestra finita humanidad, mostrando todo ello la ingenuidad del proyecto secularizado moderno. Pues todo lo que encontremos sólo podremos reconocerlo desde nuestra humana condición, es decir, desde el *Sein zum Tode* que busca fuera lo que sólo *torsionando* (*Verwindend*) el paradigma metafísico que es la historia del olvido del ser[70], podría ponerse en condiciones de inaugurar una nueva sacralidad a partir de la cual poder recibir, según otro comienzo, algo que solo (un) dios en cuanto divino puede hacer que suceda. Superar la negatividad constitutiva de la muerte, su imposibilidad, implica des-humanizar la comprensión que tenemos de ella, lo que pasa a su vez por una reconsideración de lo temporal así como del resentimiento que lo temporal engendra en nosotros y cuya expresión histórica es el espíritu de venganza, consecuencia de la impotencia que experimentamos en relación con el "fue":

> "Esto, sí, nada más que esto es la venganza (*Rache*) misma; la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue' (*des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'*)"[71].

Tanto el desprecio por el pasado, por el "fue", como las expectativas infundadas, cuando no delirantes[72], hacia el futuro, son fruto de una

[70] "No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. (…) El hecho de que el hombre, como *animal rationale* –y esto quiere decir ahora como ser vivo que trabaja– tenga que vagar errante por el desierto de la desertización de la tierra podría ser un signo de que la Metafísica se mantiene a partir del ser mismo, y de que la superación (*Überwindung*) de la Metafísica tiene lugar en tanto que torsión (*Verwindung*) del ser." (Heidegger, M.: «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos* [GA 7, 70/68], trad. al español de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 51-52.

[71] Véase *Infra* nota 17.

[72] Hay quienes en nombre del trans-humanismo prometen que en los próximos años el hombre podrá alcanzar la inmortalidad. Pero para alcanzar la inmortalidad el humano que somos como *Dasein*, tendría que dejar de *ek-sistir*, lo cual es propiamente la muerte, la a-temporalidad, y una humanidad sin existencia es simplemente inconcebible o lo es como simple objeto, como simple a la mano sin capacidad ninguna de emotividad y afecto. ¿Quién puede querer tal inmortalidad? Algunos piensan que el futuro está en la inteligencia artificial, esos mismos no son conscientes del artificio de la inteligencia cuando no es sintiente.

experiencia de lo temporal cuya consecuencia es la incomprensión de la muerte. Sólo reconsiderando la necesidad de la finitud en el acontecer propio de lo humano podremos ponernos en condiciones de curarnos del resentimiento, del espíritu de venganza contra el tiempo que lo es, contra una comprensión del ser que se impuso desde el olvido mismo de la diferencia ontológica. Fue Platón quien para explicar la presencia de lo presente, hizo de las *Ideas* lo permanentemente presente, lo *ontôs ón*[73], dejando fuera del presente eterno el pasado y el futuro, ya que como modalidades del no-ser no tienen cabida dentro del ser. El ser es lo eternamente presente, las *Ideas*; el hombre, en su condición mortal, es, pero sólo en la medida en que participa (*métexis*), gracias a la parte racional de *psyché*, de lo eternamente presente: las *Ideas*.

5. La comprensión heideggeriana de la *historía* desde la diferencia ontológica: *Geschichte/Historie*

En la extensa obra de Heidegger las referencias a la *historía* griega o al verbo *historéo*, son escasas si las comparamos con las apariciones de otros términos griegos presentes en sus escritos de manera obsesiva. Pues según Heidegger, *Alétheia, Lógos, Phýsis, Moîra, Díke, Chreón*, por ser *Urwörter*, "palabras primordiales"[74], son la prueba "arqueológica"[75] de que hubo un "tiempo" pre-metafísico en el que las palabras, por boca de poetas y pensadores, nombraban lo que es atendiendo a la diferencia con el ser[76]. Un "tiempo" en el que esas palabras, luego ya destrozadas por su

[73] Platón: *República*, 490 b-c.

[74] "Por palabra primordial entendemos una palabra que se ha formado a partir de una experiencia humana esencial y original como su *expresión*. En ello no es necesario que esta palabra primordial haya surgido también en un tiempo primigenio: puede ser relativamente tardía." (Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud, Soledad* [GA 29/30, 37], trad. al español de A. Ciria, Madrid, Alianza Ed., 2007, pp. 50-51).

[75] Véase Vigo, A. G.: *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2008.

[76] "El nombre es, como la primera palabra, lo que deja aparecer lo que es designado en su presencia inicial. La esencia del hombre, experimentada por los griegos, es determinada a partir de su relación con el ser emergente, de tal modo que el hombre es quien tiene la palabra. Y la palabra es, según su esencia, lo que deja aparecer el ser al nombrarlo. El hombre es el *dsôon lógon éjon*, el ente que emerge en el nombramiento

traducción latina y otras[77], no eran aún conceptos, no estaban metafísicamente cosificadas[78], lo que les permitía nombrar las cosas mismas en su presentarse temporalizado: lo que es tal como se nos da (*gibt*) en su dár-se-nos, que tras el ejercicio de *Destruktion* de la metafísica en que se ha convertido la filosofía como fenomenología hermenéutica[79], deberíamos poder oír, una vez liberados de la mediación subjetivo-sustancial que ha condicionado la vivencia del "entre"[80] que somos, y que aquellos griegos matinales experimentaron aún con *aidós*[81]. Pero curiosamente, entre las palabras elegidas por su potencial lector de lo griego en clave

---

y el decir y que en el decir mantiene su esencia." (Heidegger, M.: *Parménides* [GA 54, 165], trad. al español de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005, pp. 144-145).

[77] "Esta traducción (*Übersetzung*) de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal como se toma hoy día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora del sentido, se esconde una *tras*-lación (*Über*setzen) de la experiencia griega a otro modo de pensar. *El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria (gleichursprüngliche Erfahrung) de aquello que dicen, sin la palabra griega.* Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo (*Bodenlosigkeit*) bajo sus pies." (Heidegger, M.: «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, pp. 15-16).

[78] No puedo pasar por alto la oportunidad de citar las memorables palabras de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuando refiriéndose a los conceptos escribe lo siguiente: "Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales." (Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. al español de L. M. Valdés y T. Orduña, Madrid, Tecnos, 1998, p. 23). Comprensión del lenguaje en consonancia con la que tiene Heidegger de los pensadores matinales griegos, Heráclito y Parménides, a los que considera pensadores poetas porque su uso del lenguaje no está esclerotizado conceptualmente: "El pensar de Parménides y de Heráclito todavía es poético, lo que significa en este caso que es filosófico y no científico." (Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*, trad. al español de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Ed. Gedisa, 2003, p. 134).

[79] "La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción." (Heidegger, M.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* [GA 62, 20], Madrid, Trotta, 2002, p. 51).

[80] "En cuanto cuidado (*Sorge*), el Dasein *es* el 'entre' ('*Zwischen*')." (Heidegger, M.: *Ser y tiempo* [GA 2, 374], *op. cit.*, p. 391).

[81] "Según la palabra de Píndaro –escribe Heidegger–, *aidós*, sobrecogimiento (*die Scheu*), por el cual el ser mismo cuida de su esencia, y a través de cuya esencia

fenomenológico-hermenéutica, no está la palabra *Historía*. ¿Y por qué debería estar? Al menos por dos razones: primera, que de esta palabra griega saldrá mediante su translación latina, que no traducción, uno de los términos más importantes del pensamiento occidental, como es el de "historia", y segunda, que en la raíz de *historía* está uno de los términos de mayor alcance fenomenológico y anti-metafísico, como es el de *híst*or, que parece que Heidegger no supo ver. Y es que lo que Heidegger escribe acerca de la *historía* en sus diferentes formas, verbal, adjetival o nominal, está totalmente sometido a una comprensión de la historia como *Geschichte*, y no a aquello en lo que se esencia la *historía* griega. ¿En qué se esencia la *historía* griega? El propio Heidegger, en un texto del semestre de invierno de 1942/43, da cuenta de ello para luego curiosamente no seguirle la pista. Se trata del curso que recoge el volumen 54 de la GA, titulado *Parménides*.

> "Los dioses son, como *theáontes*, necesariamente *hístores*. *Historía* significa 'traer a la vista' (*zu Gesicht bringen*) (de raíz *fid, videre, visio*), poner a la luz (*ins Licht stellen*), en la luminosidad (*in die Helle*). Por eso, el *historeîn* reclama propiamente y primero, el rayo de luz (*dem Lichtstrahl*)"[82].

Tanto la *historía* como el *historeîn* remiten, pues, a la apertura que propicia la luz para dejar ver, trayendo así a la vista lo que de este modo se torna visible. Semejante motivo fenomenológico, cercano, como cualquiera puede oír, de la *alétheia* en la que se nombra el des-ocultamiento que al retirarse el ser da (*gibt*) al ente en la apertura en la que lo podemos percibir como "entre" que somos, será apenas explotado por Heidegger. Y desde luego tanto *historía* como *hístores* no están entre los *Urwörter*[83]. El griego *historía*, en su transliteración latina como "historia", pasa a ser el término alemán de origen latino "Historie" con el que Heidegger se refiere al concepto de historia en su sentido derivado, débil, con el que significar la actividad positiva en la que consiste la historiografía, la investigación y escritura sobre los hechos históricos.

---

dispensa la *alétheia* al ente y al hombre, tiene *látha* por su contra-esencia." (Heidegger, M.: *Parménides* [GA 54, 129], *op. cit.*, p. 113).

[82] *Ibid.* (GA 54, 165), p. 144. Véase Darbo-Peschanski, C.: «Histôr: juge de première instance», en *L'Historia. Commencements grecs*, *op. cit.*, p. 28.

[83] Véase Zarader, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*, *op. cit.*

Así en el escrito *Como cuando en día de fiesta*, de finales de los años treinta, al "tiempo de lo sagrado", "momento en que la historia se [dispone] a decisiones esenciales", se le opone el tiempo datable propio de las "fechas históricas", que:

> "son únicamente el hilo conductor inventado para ir alineando en la cuenta humana los distintos sucesos. Dichos sucesos no ocupan nunca más que el primer plano de la historia, el único accesible a la *historeîn* (documentación). Pero tal elemento 'histórico' (*historisch*) no es jamás la propia historia (*Geschichte*). La historia (*die Geschichte*) ocurre raras veces. Solo hay historia (*Geschichte*) cada vez que la esencia de la verdad se decide inicialmente"[84].

El sentido de estas palabras se clarifica a la luz de lo que Heidegger escribe en la conferencia *Ciencia y meditación* de 1953:

> "la palabra *historeîn* (historia) significa: informarse y hacer visible, y por ello nombra un modo del representar. Por el contrario, la palabra *Geschichte* (historia acontecida) significa aquello que se da en la medida en que, de este modo o de este otro, está preparado y emplazado para una solicitación, es decir, destinado y enviado. La *Historie* (historia) es la indagación (*Erkundung*) de la *Geschichte* (historia acontecida). Pero la observación histórica no es lo que, antes que nada, crea la *Geschichte* (historia acontecida). Todo lo histórico, todo lo representado y constatado en el modo de la *Historie* (historia), está fundado en el modo de la *Geschichte* (historia acontecida), es decir, sobre el sino del acontecer. Pero la *Geschichte* (historia acontecida) no es nunca necesariamente *historisch* (histórica). La cuestión sobre si la *Geschichte* (historia acontecida), en su esencia, se pone de manifiesto sólo por y para la *Historie* (historia) o si más bien queda ocultada por la objetualización histórica es algo que escapa a la decisión de la ciencia de la Historia. Lo que está decidido, en cambio, es esto: en la teoría de la Historia prevalece la *Geschichte* (historia acontecida) como lo irrodeable"[85].

---

[84] Heidegger, M.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (GA 4, 73), trad. al español de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2009, p. 84.

[85] Heidegger, M.: «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos* (GA 7, 59/60), *op. cit.*, pp. 45-46; Y «XII. Historiografía y técnica (*historeîn-téjne*)», en *Meditación* (GA 66, 181-185), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2006, pp. 157 y ss.

Este texto evidencia el vínculo semántico, exclusivo de la lengua alemana –quizás de ahí su específica virtualidad como lengua para la filosofía–[86], entre los términos *geschehen, Geschichte, Geschehen*[87]*, Geschick, Schicksal*[88], a cuyo étimo Heidegger le da un alcance fenomenológico hermenéutico con el que poder "historizar" el ser y así sacarlo de la reificación metafísica en la que la tradición lo tenía "nihilizado".

La oposición *Historie/ Geschichte* recuerda un modo de pensar metafísico contra el que precisamente Heidegger construye toda su obra. Pero es que si la metafísica es el despliegue histórico del olvido del ser, la destinalidad de su historicidad (*geschichtlich*) la convierte en el último avatar de una filosofía de la historia cuyo cumplimiento reside en una nueva elaboración de lo temporal regido no ya por el concepto de progreso, resultado de la secularización de la teología de la historia sino, ahora, por una experiencia de la espera (*Erwartung*), transmutada en *Gelassenheit*, que hace del futuro un nuevo inicio siempre por comenzar, pues *es*-tá constantemente retrayéndose. Lo que le permite escribir a Heidegger,

---

[86] "El hecho de que la constitución de la gramática occidental –escribe Heidegger– haya surgido de la reconsideración (*Besinnung*) griega de la lengua *griega* otorga a este proceso su plena significación. Porque esta lengua (en cuanto a las posibilidades del pensamiento) es, al lado de la alemana, la más poderosa y espiritual (*die mächtigste und geistigste zugleich*)." (Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica* [GA 40, 43], *op. cit.*, p. 59). En el mismo sentido escribe Heidegger: "Por lo demás, el lenguaje de los alemanes es apropiado como ningún otro para traducir la antigua palabra griega, tanto más si la palabra griega no es transportada a un uso a la mano de la lengua alemana, sino que ésta misma, con ello y al mismo tiempo, es renovada y se torna inicial." (Heidegger, M.: *Conceptos fundamentales* [GA 51, 16], trad. al español de M. E. Vázquez García, Madrid, Alianza Ed., 2006, p. 45). Al respecto de esta cuestión véase también: Courtine J.-C.: «Un peuple métaphysique», en *Revue du métaphysique et de morale*, nª31, 2001/3, pp. 321-343 (https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2001-3-page-321.htm); Schürmann, R.: «Situer René Char. Hölderlin, Heidegger, Char et le 'Il y a'», trad. del inglés (americano) al francés por Martin Rueff, en *Poesie*, nº119, 2007/1, pp. 40-56 (https://www.cairn.info/revue-poesie-2007-1-page-40.htm); y por último Volpi, F.: «Heidegger et la romanité philosophique», en *Revue de métaphysique et morale*, nº31, 2001/3, pp. 287-300 (https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2001-3-page-287.htm).

[87] Véase Heidegger, M.: *Ser y tiempo* (GA 2, 375), *op. cit.*, p. 391. Véase también *Ibid.*, p. 490 de la ya citada edición de J. E. Rivera que estamos empleando, donde éste lleva a cabo un análisis filológico-crítico de los términos en cuestión.

[88] "Llamamos destino (*Schicksal*) al precursante entregarse al Ahí del instante, ínsito en la resolución. En el destino se funda también el destino común (*Geschick*), que entendemos como el acontecer (*Geschehen*) del Dasein en el coestar con los otros." (*Ibid.* [GA 2, 386], p. 402).

atendiendo a una soteriología de raíz cristiano-primitiva que sigue esperando a lo único que puede salvarnos[89] pero liberada ya de toda onto-teo-logía, que:

> "lo *histórico* (*Geschichtliche*) (…) significa (…) el acaecer mismo (*Geschehen selbst*). Lo histórico (*Geschichtliche*) no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo futuro (*Zukünftige*), aquello que está puesto en la voluntad (*Willen*), en la expectativa (*Erwartung*), en la preocupación (*Sorge*) (…) Lo futuro es el origen de la historia (*Das Zukünftige ist der Ursprung der Geschichte*). Pero lo más futuro es el gran inicio (*Das Zukünftigste aber ist der grosse Anfang*), aquel que –retrayéndose constantemente (*sich ständig entziehend*)– alcanza lo más lejano hacia atrás y a la vez lo más lejano hacia adelante"[90].

La experiencia de ese *grosse Anfang* (gran inicio), en el que se consuma lo histórico (*Geschichtliche*) como futuro, está tan alejada de la *historía* griega, del "espíritu investigador"[91], como el Ungido de Dioniso.

> "¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el Crucificado…*"[92].

Si la lectura heideggeriana de los griegos es un aporte fundamental al pensamiento filosófico contemporáneo, la pretensión heideggeriana de "comprender a los griegos mejor que lo que ellos se comprendieron a sí mismos"[93], se cumple al precio hermenéutico de romper con el modo

---

[89] "Sólo un dios puede aún salvarnos." (Heidegger, M.: *Entrevista del Spiegel* [GA 16, 107-117], trad. al español de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989, p. 71).

[90] Heidegger, M.: *Preguntas fundamentales de la filosofía* (GA 45), *op. cit.*, p. 41.

[91] Löwith, K.: «Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo*. 1942/1943», en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. al español de R. Setton, México D.F., FCE, 2006, p. 125.

[92] Nietzsche, F.: «Porqué soy un destino», en *Ecce homo*, trad. de español de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Ed., 1979, p. 132.

[93] Véase Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, 157), trad. al español y Prólogo de J. J. García Norro, Madrid, Ed. Trotta, 2000, p. 146. En un texto posterior, *De un diálogo acerca del habla*, concebido a partir de la entrevista que Heidegger mantuvo con el profesor Tezuka en 1953/54, se desarrolla la cuestión heideggeriana *par excellence*: "Hoy, nuestro pensamiento tiene por tarea pensar lo pensado por lo griegos de modo aún más griego". La respuesta que ofrece Heidegger al Inquisidor que interpreta el profesor Tezuka, nos obliga a retomar el *leitmotiv* mismo del pensar heideggeriano que se resume en las últimas líneas de la respuesta al profesor japonés: "Entrar a pensar lo no pensado quiere decir: emprender de modo más originario lo que ha sido pensado por los griegos; verlo en la esencia

como los griegos experimentaron lo temporal y que Nietzsche aún captó con el pensamiento del eterno retorno en lo que dicho pensamiento tiene de *tragosofía*. Heidegger, "ateo «teó*logo* cristiano»"[94] según K. Löwith, "cristianiza"[95] a los griegos en una peculiar versión mística del "gran inicio", según la cual del ser tenemos que esperar su permanente darse en retirada[96], experimentando no el vacío que ónticamente se produce con esta retracción temporalizadora, sino la plenitud de una ausencia que se abisma en la *Gelassenheit* (desasimiento)[97].

Bibliografía

Aristóteles:
— Acerca del cielo - Meteorológicos, trad. al español de M. Candel, Madrid, Gredos, 1996.
— *Analíticos segundos*, trad. al español de Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de lógica (Órganon)* Vol. II, Madrid, Gredos, 1995.
— *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. al español de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales [Col. Clásicos políticos], 1985.
— *Historia de los animales*, Edición de José Vara Donado, Madrid, Akal/Clásica, 1990.
— *Histoire des animau*, Paris, Belles lettres, 1964.
— *Investigación sobre los animales*, trad. al español de J. Pallí Bonet, Introd. de C. García Gual, Madrid, Gredos, 1992.
— *Poética*, trad. al español de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

---

de su procedencia. A su manera, esta visión es griega, y no lo es ya respecto a lo que percibe ni puede serlo jamás." (Heidegger, M.: *De camino al habla* [GA 12], trad. al español de Ives Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 122).

[94] Löwith, K.: «Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo*. 1942/1943», en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, *op. cit.* p. 113. Véase Monod, J.-C.: *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, trad. al español de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 23, n. 18.

[95] "Que en el desarrollo de la historia moderna el cristianismo siga existiendo (…), todo esto demuestra con más fuerza que nada cuán decididamente ha perdido el cristianismo su fuerza medieval, su fuerza *conformadora de historia* (*geschichtsbildende*)." Heidegger, M.: *Nietzsche II* (GA 6.2, 144-145), *op. cit.*, p. 121.

[96] "Al comienzo del pensar occidental es pensado el ser, mas no el «Se da» como tal. Este se retira a favor del don, que Se da, el cual don será en adelante exclusivamente pensado y conceptualizado como ser por referencia a lo ente." (Heidegger, M.: *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 28).

[97] Cattin, E.: «Gelassenheit», en *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger.*, Paris, Vrin, 2012, pp. 115-141.

— *Política*, trad. al español de Julián María y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales [Col. Clásicos políticos], Madrid, 1983.

Aubenque, P.:

— Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

— Problèmes aristotéliciens, Paris, Vrin, 2009.

Auffret, D.: *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire.*, Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, 1990.

Benveniste, E.: *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948.

Bourgeois, B.: «La fin de l'histoire, aujourd'hui?», en *Arch. phil. Droit,* nº 47 (2003), pp. 141-148 (http://www.philosophie-droit.asso.fr/APDpourweb/319.pdf).

Cassin, B. (Ed.): *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Le Seuil, 1992.

Cattin, E.: *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger.*, Paris, Vrin, 2012.

Cicerón: «De legibus-De Las Leyes», en *Discursos I*, Madrid, Gredos, 1990.

Courtine J.-C.: «Un peuple métaphysique», en *Revue du métaphysique et de morale*, nª31, 2001/3, pp. 321-343 (https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2001-3-page-321.htm)

Darbo-Peschanski, C. : *L'Historia. Commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007.

Derrida, J.: *Espectros de Marx*, trad. al español de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 70.

Hegel, G.W.F.: *Lecciones de historia de la filosofía*, trad. al español de Wenceslao Roces, México D.F., FCE, 1984.

Heidegger, M.:

— Aclaraciones a la poesía de Hölderlin (GA 4), trad. al español de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2009.

— Caminos de bosque (GA 5), trad. al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Ed., 1998.

— Conceptos fundamentales (GA 51), trad. al español de M. E. Vázquez García, Madrid, Alianza Ed., 2006.

— Conferencias y artículos (GA 7), trad. al español de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

— Entrevista del Spiegel (GA 16), trad. al español de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989.

— De camino al habla (GA 12), trad. al español de Ives Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.

— Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp] (GA 62), Madrid, Trotta, 2002.

— Introducción a la metafísica (GA 40), trad. al español de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Ed. Gedisa, 2003.

— Los problemas fundamentales de la fenomenología (GA 24, 157), trad. al español y Prólogo de J. J. García Norro, Madrid, Ed. Trotta, 2000.

— Meditación (GA 66), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2006.

— Nietzsche II (GA 6.2), trad. al español de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000.
— ¿Qué significa pensar? (GA 8), trad. al español R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005.
— Parménides (GA 54), trad. al español de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005. Preguntas fundamentales de la filosofía (GA 45), ed. y trad. al español de Ángel Xolocotzi, Granada, Comares, 2008.
— Tiempo y ser (GA 14), trad. al español de Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2009.
— Ser y tiempo (GA 2), trad. al español de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2006.
Heródoto: *Historia*, VIII, 152, trad. al español de M. Balasch, Madrid, Cátedra, 1999.
Jollivet, S.: *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF, 2009.
Kant, I.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, trad. al español de C. Roldán y R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 2005.
Koselleck, R.: *historia/Historia*, trad. al español de A. Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2016.
Lévinas, E.: *Humanismo del otro hombre*, trad. al español de Ricardo Ehrenberg, México D.F., Siglo XXI Ed., 1974.
Ligota, Ch.: *La foi historienne: histoire et connaissance de l'histoire chez saint Augustin*, en *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997).
Lledó, E.: *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978.
Loraux, N.: «Éloge de l'anachronisme en histoire», en CLIO, *Histoire, Femmes et Sociétés* & *Espaces Temps*, nº 87/88 (2004).
Löwith, K.:
— El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX, trad. al español de A. Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998.
— Heidegger, pensador de un tiempo indigente, trad. al español de R. Setton, México D.F., FCE, 2006.
— Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia, trad. al español de N. Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007.
Marquard, O.: *Dificultades con la filosofía de la historia,* trad. al español de E. Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007.
Monod, J.-C.: *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, trad. al español de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.
Nietzsche, F.:
— Ecce homo, trad. de español de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Ed., 1979.
— Die fröhliche Wissenschaft, München, KSA 3, 1999.
— Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, trad. al español de L. M. Valdés y T. Orduña), Madrid, Tecnos, 1998.
Oñate, T.: *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001.
Parménides: *Poema. Fragmentos y tradición textual*, trad. al español de Alberto Bernabé, Madrid, Ed. Istmo, 2007.

Platón:
— Diálogos VI, Madrid, trad. al español de Mª Ángeles Durán y Alberto Lisi, Madrid, Gredos, 1992.
— Fedro, trad. al español de A. Poratti, Madrid, Istmo, 2010.
Ricoeur, P.: *Tiempo y narración* III, trad. al español de Agustín Neira, México D.F., Siglo XXI Ed., 1996.
Schürmann, R.: «Situer René Char. Hölderlin, Heidegger, Char et le 'Il y a'», trad. del inglés (americano) al francés por Martin Rueff, en *Poesie*, nº119, 2007/1, pp. 40-56 (https://www.cairn.info/revue-poesie-2007-1-page-40.htm).
Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 21, trad. al español de F. Romero Cruz, Madrid, Cátedra, 2002.
Vigo, A. G.: *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
Xolocotzi, A., Gibu, R., Huerta, V. & Veraza, P.: *Heidegger. Del sentido a la historia*, México-Madrid, PyV, 2014.
Zarader, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

Sobre la historia de la filosofía: ¿hacemos filosofía cuando enseñamos historia de la filosofía?

Joan Lluís Llinàs
UIB

1. Introducción

Es frecuente que el profesor universitario disocie la actividad docente de la actividad investigadora. Por una parte, el plan de estudios del grado marca aquello que se debe enseñar. Por la otra, el profesor de universidad tiene sus propios intereses investigadores, que en muchas ocasiones divergen bastante de lo que le corresponde explicar. Aplicado a la filosofía, esta situación puede llevar a la percepción de que la actividad docente está totalmente separada de la investigadora, como si la primera fuese una parte del trabajo en la que el Personal Docente e Investigador ejerce meramente de profesor, pero en la cual no lleva a cabo una actividad filosófica. Esto parece ser especialmente así en la materia de Historia de la Filosofía, dado el carácter histórico de la misma. Es por ello pertinente plantearse en qué consiste impartir clase de historia de la filosofía. Esta pregunta remite a la cuestión acerca de nuestra actividad, y se concreta en otra más precisa: ¿Hacemos filosofía cuando llevamos a cabo la actividad denominada "historia de la filosofía"?

En lo que sigue, voy a intentar responder a esta pregunta y llevar a cabo una reflexión previa de cómo debe ser planteada esta materia. La cuestión es pertinente. Para elaborar cualquier guía docente hemos de atender a la metodología, la evaluación, los contenidos, la bibliografía, etc.; pero antes de eso hemos de saber cuál es la materia de estudio concernida. Lo mismo puede decirse a propósito de la investigación, pues ésta precede y configura la docencia, y al abordarla debemos tener claro cuál es el objeto de la investigación. Esto, que no suele ocupar mucho tiempo ni espacio a la mayoría de las disciplinas científicas, es

algo esencial a la actividad filosófica. Si hemos de enseñar historia de la filosofía, primero debemos tener claro qué es eso que supuestamente estamos enseñando. Si no lo hacemos así, nos limitaremos a transmitir una información relativa a autores, textos, hechos…, pero no sabremos el sentido que tiene para alguien poseer esa información, ni tampoco qué se supone que tenemos que hacer con ella.

Dicho en otros términos, debemos reflexionar sobre nuestra actividad, y esto significa preguntarnos qué de filosófico tiene la historia de la filosofía. La pregunta les puede parecer superflua a algunos, pero en cualquier caso resulta necesaria. ¿Es filosófica la historia de la filosofía? Durante los últimos años he comenzado mis clases con este interrogante y puedo asegurar que los alumnos no lo tienen claro. El auténtico problema sin embargo no es éste, puesto que –como veremos– la respuesta no es obvia y tal vez no lleguemos nunca a encontrar una que sea satisfactoria, sino el hecho de que la mayor parte de ellos no se habían planteado nunca la pregunta. Si queremos que los estudios de filosofía tengan algo de filosófico, no podemos eludir esta cuestión.

La historia de la filosofía presenta respecto a la actividad filosófica una relación peculiar. Las disciplinas científicas no se caracterizan por incluir en ellas su propia historia. Un químico no suele ocuparse de la historia de la química, ni un biólogo de la historia de la biología. Pueden ser destacados especialistas en sus respectivas disciplinas sin que por ello deban ocuparse de –ni conocer más allá de lo superficial– los vericuetos históricos que han llevado al estado actual de conocimientos. Esto es algo que, obviamente, no sucede con el filósofo. La mayor parte de los filósofos destacados manifiestan interés por la historia de la filosofía, y su prestigio depende en buena medida de su capacidad para evidenciar ese conocimiento. Esto tiene su reflejo en los planes de estudios universitarios. La carrera de filosofía incluye como materia troncal la historia de la filosofía, estando dotada de un número de créditos superior a los del resto de materias. Y no parece que algún cambio vaya a afectar a esta situación. Una reforma que eliminase la obligatoriedad de la historia de la filosofía en el Grado suscitaría con toda seguridad gran oposición por parte de los profesionales de la educación filosófica. Así pues, la historia de la filosofía no sólo es una materia importante, sino que está directamente implicada con la propia actividad filosófica. Debemos

preguntarnos por qué esto es así, qué tiene la historia de la filosofía que la hace tan importante para que el filósofo no pueda prescindir de ella.

2. La historia de las historias de la filosofía

La historia de la filosofía puede ser abordada de muchas maneras. Una de las cuestiones que han debatido los filósofos en la segunda mitad del siglo XX es la de la relación entre la filosofía y su historia; las posiciones se agrupan *grosso modo* en torno a un punto de vista "analítico" y a un punto de vista "continental"[1]. Desde la filosofía analítica se ha mantenido la radical diferencia entre la actividad filosófica y la historia de la filosofía. Los filósofos actuales se enfrentan a los problemas de su tiempo, precisándolos, discutiéndolos y proponiendo soluciones. Si para ello les va bien recurrir a un filósofo muerto, pueden hacerlo, pero sin perder de vista que están tratando su problema, no el del muerto. Así, se discute con Descartes, haciendo ver sus insuficiencias respecto de lo que sea la mente, que es la cuestión que interesa al filósofo actual. Este planteamiento ha provocado la reacción de los "continentales", que han acusado a los analíticos de anacronismo, y han reivindicado la contextualización de los autores del pasado. Si queremos conocer a Descartes debemos situarlo en su época, en la consciencia de que sus problemas no tienen por qué ser los nuestros. Si lo llevamos al presente y dialogamos con él desde nuestra época, con nuestro lenguaje y nuestros problemas, estamos diluyéndolo, utilizándolo para nuestros fines sin ningún rigor. La seriedad científica exige la contextualización del objeto de estudio. Los analíticos responden calificando a su vez a los contextualistas de meros cronistas, o, en cualquier caso, de historiadores, pero no de filósofos, ya que se limitan a describir o comprender a Descartes, pero no intentan responder a los problemas que nos acechan hoy en día. Frente a esta alternativa, "o somos filósofos o somos historiadores", se sitúan muchas otras posiciones, que no voy a desgranar aquí por falta de espacio[2]. Me

[1] Véase D'Agostini, F.: *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2009.

[2] Obviamente estoy simplificando las posiciones. Encontramos analíticos que atienden a la historia y continentales "presentistas". Otras aproximaciones y clasificaciones se pueden encontrar en Pérez Herranz, F.M.: «Historiografía e historia de la filosofía», en Aulión, P. (Ed.): *Historiografía e historia del pensamiento, la literatura y el arte*,

limitaré a observar que para entender en su justa medida el dilema es conveniente tener en cuenta la historia de las historias de la filosofía.

No es nuestro objetivo aquí, aunque sería sin duda interesante, llevar a cabo una historia completa de las historias de la filosofía[3]. Nos limitaremos a señalar los momentos más significativos de dicha historia. En primer lugar, hasta el siglo XVII no aparecen las primeras historias generales de la filosofía[4], y hasta bien entrado el siglo XVIII no disponemos de la primera historia crítica de la filosofía. Sin embargo, esta historia de las historias debería comenzar mucho antes, con la filosofía griega, pues es en ella donde se toma conciencia de que la reflexión sobre el presente incluye en cierta medida la consideración del pasado. Este recorrido, además, debería combinar las reflexiones teóricas de algunos autores significativos –como Kant o Hegel– con el repaso a algunas historias de la filosofía que se dieron en el pasado –como la de Stanley o la de Brucker–. Es importante hacerlo así porque no son actividades separadas, sino que, al contrario, se han implicado mutuamente, pues sólo desde la aparición de ciertas historias se pueden entender determinadas posiciones teóricas, y viceversa, algunas reflexiones teóricas son el fundamento de la elaboración de determinadas historias generales de la filosofía.

En este recorrido cobran especial interés las primeras obras dedicadas expresamente a reflexionar sobre la historia de la filosofía. Se trata de la *Introductio praeliminaris in historiam philosophicam* (1711) de Ephraim Gerhard, y la *Einleitung zur Historia philosophica* (primera parte de *Acta Philosophorum*, 1715-1727) de Christoph August Heumann. Éste último determina cuáles son los temas de esta nueva disciplina: la finalidad y alcance de la *Historia philosophica*; su relación con otras disciplinas; la definición de la filosofía y el concepto de historia de la filosofía; la

---

Alicante, Universidad de Alicante, 2015; y en Prior, A.: «Historiografía de la filosofía i neohistoricismo», en *Quaderns de filosofia i ciència*, 42, 2012, pp. 91-104.

[3] Ya se ha hecho, y en ellos me baso para llevar a cabo este breve resumen. Véase Braun, L.: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973; y Santinello, G. & Piaia, G. (Eds.): *Storia delle storie generali della filosofia* (5 vols.), Roma-Padova, Editrice Antinore, 2004.

[4] En 1655 Thomas Stanley publica *History of Philosophy*, y el mismo año aparece en los Países Bajos la *Historia philosophica* de Georg Horn. En 1676 aparece en Londres la obra de Theophilus Galeus (Gale) *Philosophia generalis*. En el libro de Stanley y en el de Gale podemos ver dos posiciones anatagónicas, dos maneras de hacer historia de la filosofía, la crítico-filológica de Stanley y la apologética de los neoplatónicos de Cambridge (Horn sería la posición intermedia).

periodización y diversas cuestiones relativas al método histórico. Heumann establece el marco de discusión y pone sobre la mesa una cuestión capital: la necesidad de que de la historia de la filosofía se encarguen los propios filósofos. Con ello sienta las bases para las primeras obras de Historia de la Filosofía (tal como hoy la entendemos), la *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie* (1731-36) y la *Historia critica philosophiae* (1766-67) de Jakob Brucker.

Cuatro aspectos son destacables en estas obras. En primer lugar, Brucker plantea la necesidad de clarificar qué es la filosofía[5] antes de hacer historia de la filosofía. Y una vez tengamos la definición de filosofía, ya podemos ir a la historia de la filosofía y considerar todas las manifestaciones que en mayor o menor medida se avienen con ella. En segundo lugar, debemos concretar los tipos de manifestaciones, es decir cuáles son los hechos a considerar. Frente a la tendencia de origen laerciana de hacer una historia de las vidas de los filósofos, Brucker considera, en coherencia con su definición de filosofía, que la historia de la filosofía es una historia de las doctrinas y los sistemas. Esto no significa eliminar los aspectos biográficos, pues forman parte de lo que nos sirve para entender cómo se ha formado un determinado sistema. Esta es otra de las novedades que aporta Brucker: la conciencia de que los sistemas están condicionados por circunstancias históricas. La biografía, entonces, cambia su función, pues ya no ofrece simple curiosidad o en todo caso un ejemplo moral, sino que se convierte en un elemento clave para en-

[5] Brucker, J.: *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie: Von Anfang der Welt, Biß auf die Geburt Christi, Mit AusFührlichen Anmerckungen erläutert* (6 Vols.), I, Ulm, Bartholomäi Verlag, 1730, pp. 3-4. Para definir la filosofía, Brucker parte de su comparación con la sabiduría. Son lo mismo por lo que respecta al objeto y dimensión, pero difieren en el aspecto formal, esto es, por su valor de conocimiento. La filosofía se ocupa de los principios y reglas de la verdad humana y divina, y de cómo alcanzar la felicidad; la sabiduría implica la posesión de la verdad y la felicidad. En este sentido, la filosofía, al ser un concepto metodológico que sirve de orientación a la investigación, precede y produce la ciencia. Y como concepto metodológico, Brucker otorga al conocimiento filosófico unas características derivadas del espíritu cartesiano: presencia de principios claros e indudables; demostración de proposiciones a partir de estos principios; posibilidad de resistir a las objeciones. La filosofía, pues, posee un carácter deductivo y sistemático. Pero su carácter formal evita identificarla con una filosofía u otra, sino que se presenta como aquello que se ha mantenido inmutable en el curso del tiempo, y aplicable a la diversidad de filosofías que se han dado tanto en la antigüedad como en la actualidad.

tender la *ratio* del sistema[6]. En tercer lugar, Brucker plantea la cuestión de cómo abordar la historia de la filosofía. El método que aplica Brucker bebe de Heumann, que a su vez había ordenado los procedimientos de Bayle, quien pretendía liberar a la historia de las fábulas y errores con los que hasta ese momento era tratada. Para ello hay que comenzar con la recopilación de las fuentes, su ordenación y el análisis de su autenticidad. Esta labor filológica, sin embargo, sólo es un primer paso[7]. Es menester que quien hace historia de la filosofía sea una persona dotada de ingenio y de profunda cultura, pues tiene que formular juicios acerca de los sistemas y de las doctrinas. Por lo cual, con el fin de emitir juicios ponderados, debe liberarse de odio y de amor hacia los sistemas que estudia, ser prudente y tener modestia de ánimo. Pero además de ser persona cultivada y con ingenio, el historiador debe poseer una mente clara y cultura filosófica, pues la búsqueda del sistema en las opiniones de los filósofos es una actividad propia de un filósofo. La historia de la filosofía, por tanto –y ésta es otra aportación de Brucker–, compete a los filósofos. Ahora bien, esto no significa que los filósofos deban aproximarse a la historia de la filosofía desde un sistema filosófico determinado a partir del cual juzgar el resto de sistemas, de hacerlo así se podrían falsear los filósofos del pasado en la intención de acomodarlos a las exigencias del sistema del historiador. En cuarto lugar, Brucker introduce finalmente una cuestión que será central en las posteriores reflexiones de Kant y de Hegel. Se trata de la consideración de la historia de la filosofía como la historia del progreso del intelecto humano[8]. Más allá de la multiplicidad y fragmentación de las manifestaciones históricas, la historia presenta una cierta unidad. Esta unidad está proporcionada por la razón humana: la historia es el particular camino del hombre en la conquista de su autonomía intelectual, en el tránsito de las tinieblas de la ignorancia a la luz de la verdad y la razón. Brucker es, en este aspecto, un ilustrado, que cree en el progreso continuado de la razón. Pero se trata de progresos parciales, como lo muestra la historia de la filosofía. Ésta se nos presenta como la historia de realizaciones fallidas del intelecto humano,

---

[6] *Ibid.*, p. 13.

[7] Para lo que sigue, Brucker, J.: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (5. Vols.), I, Leipzig, Breitkopf, 1742-1744. Aquí emplearemos la versión reimpresa: *Historia critica philosophiae* (6 vols.), Hildesheim-New York, G. Olms, 1975, pp. 12-21.

[8] *Ibid.*, I, pp. 21-31.

y al tiempo como el instrumento para liberarnos de los errores y para estimular el progreso de la razón. Mirar al pasado, pues, tiene su principal utilidad –más allá del aspecto formativo antes mencionado– en poder dar más pasos en el progreso de la razón a través del descubrimiento de los errores del pasado. En este sentido, la historia de la filosofía es la introducción necesaria al filosofar, tanto porque indica el camino a seguir como porque nos proporciona los rasgos distintivos de la verdadera y de la falsa filosofía, al poner de manifiesto cómo las sectas habían ocultado el estudio de la verdad y dificultado la aparición de la filosofía ecléctica, la auténtica forma del filosofar. Ir a la historia, pues, es una manera de constatar la verdad del eclecticismo[9].

El eclecticismo es la manera adecuada de abordar la historia de la filosofía, pues no lo hace dogmáticamente sino con un riguroso examen, ni tampoco escépticamente (considerando falsas todas las opiniones) sino valorando los esfuerzos por alcanzar la verdad. Brucker imbrica pues totalmente la filosofía con su historia, dado que ésta ofrece a aquella el material para la reflexión. En definitiva, si se tiene como referencia una concepción de la filosofía determinada al llevar a cabo la actividad histórica, ésta puede ser abordada con objetividad y ser verificable. De este modo la historia de la filosofía puede constituirse de manera científica con una metodología propia y con leyes, de acuerdo con el propósito de Brucker[10]. Sin embargo, este planteamiento deja abierto un problema: la verdad es única, la historia diversa[11]. Entonces, ¿cómo puede ser la verdad histórica? Éste es el problema que abordan Kant, Hegel y Dilthey.

---

[9] Por "filosofía ecléctica" Brucker entiende no un sistema determinado ni tampoco un contenido, sino la manera correcta de filosofar mediante la utilización autónoma, libre y crítica del intelecto (*Ibid.*, V, *op. cit.*, p. 4).

[10] Esta pretensión de cientificidad se manifiesta en toda la *Historia critica*, por ejemplo en la grandiosidad y completitud del cuadro historiográfico que ofrece, en el que se tienen en cuenta las manifestaciones más lejanas en el tiempo y en el espacio, y en el que cada filósofo ocupa su lugar por su origen geográfico y por la escuela a la que pertenece.

[11] La verdad, para Brucker, no puede ser alcanzada totalmente por el hombre, cuya razón es finita. El estudio de la historia de la filosofía lleva a la convicción de la imperfección del intelecto humano y de la absoluta perfección de la verdad religiosa (*Ibid.*, V, *Praefatio*). Brucker intenta conciliar así la defensa del eclecticismo y del progreso de la razón humana con la apertura a la fe, la cual puede ser reafirmada gracias a la filosofía, que revela errónea toda forma de ateísmo.

No voy a desarrollar pormenorizadamente las posiciones de estos autores, para mi propósito bastará con atender a lo fundamental[12]. En el siglo XVIII, el problema con que se encuentra Kant es el siguiente: si la historia narra hechos individuales, y su verdad, por tanto, no es universal, difícilmente puede encajar con la actividad filosófica que es racional y con pretensiones de universalidad. Los ilustrados fueron plenamente conscientes del dilema, e intentaron conciliar ambas actividades: la historia sería el relato del progreso del hombre y de su principal atributo, la razón. La idea de la historia como progreso supone dar un sentido a la misma, ordenando los acontecimientos en torno a un fin y renunciar a ser un mero agregado de hechos yuxtapuestos. Pero si la razón progresa, entonces también debe progresar la filosofía cuya historia es la historia de la razón. En tal caso, la historia de la filosofía no es una historia cualquiera sino la historia de nuestro pensamiento que se desarrolla progresivamente; lo que significa que la historia de la filosofía no puede limitarse a ser una descripción de opiniones sucesivas. La propuesta de Kant, ante esta situación, es la siguiente: para que la historia de la filosofía no deje de ser filosófica es necesario integrarla en el sistema de la filosofía crítica. Así, la historia de la filosofía no debe ser empírica sino trascendental. Es en este sentido una historia diferente de las otras, puesto que en ella se produce "el encuentro entre la idea y la experiencia, entre el devenir efectivo de la razón y su historización concreta"[13]. Por lo tanto, la historia de la filosofía debe ser *a priori*. Esto significa que –antes de la aparición de la filosofía crítica– la historia de la filosofía no es propiamente historia de la filosofía, sino historia de su formación. Sólo desde la filosofía crítica es posible hacer historia de la filosofía más allá de un mero relato de hechos[14]. La historia de la filosofía, en definitiva, sirve para aprender a filosofar, para enfrentarnos con el pasado y descubrir en

[12] Véase Sánchez Meca, D.: *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED, 2004, primera parte «Historia de la historia de la filosofía».

[13] *Ibid.*, p. 36.

[14] Una historia a priori no significa que se deban deducir a priori todos los hechos, sino más bien consiste en, partiendo de los hechos, descubrir las estructuras de la razón que en ellos se encuentran. Hay que distinguir, pues, entre los sucesos históricos y la historia interna de la razón, ya que son dos tipos de historia. Kant, I.: «Idee zu einer allgemeinen geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784), en *Kants Werke*, vol. VIII, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter De Gruyter, 1968-1977, p. 31. Hay traducción al español de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo,

él el plan de la razón. Y ello sólo es posible si conocemos en cierta medida dicho plan, esto es, si adoptamos la filosofía crítica, que permite repensar el pasado superando las oposiciones históricas. De este modo, Kant vuelve a la idea de sistema último desde el cual comprender el pasado, y recupera la idea de la historia de la filosofía como historia de problemas más que como sucesión cronológica. El filósofo, más allá de las contingencias históricas, debe descubrir en cada filosofía lo que está oculto, la arquitectura de la razón, y, en este sentido, llegar a comprender al filósofo del pasado mejor de lo que él mismo lo hizo. En definitiva, una aproximación filosófica a la historia de la filosofía, entendida ésta como un sistema.

La reivindicación de la aproximación filosófica a la historia de la filosofía y a la consideración de ésta última como sistema y arquitectura de la razón llega a su punto álgido con Hegel, para quien filosofía e historia de la filosofía serán una y la misma cosa. La historia de la filosofía no puede ser mera historia, ya que si así fuera se limitaría a describir una sucesión de opiniones y dejaría de ser filosofía, que es la ciencia objetiva de la verdad[15]. Si nos fijamos exclusivamente en la diversidad de los sistemas, se dejaría de lado la unidad de la filosofía. Pero integrar la historia de la filosofía en la filosofía no puede implicar la pérdida de su historicidad. Esta integración, sin embargo, únicamente es posible si poseemos un sistema que permita considerar ambos aspectos: un sistema último que sea el resultado necesario de la evolución dialéctica de los sistemas anteriores y desde el cual se descubra la verdad en su desarrollo. En la historia se muestra el espíritu transitando por la contingencia, en un proceso de auto-realización que concluye con el retorno cabe sí. Hegel afirma, en consecuencia, que la historia de la filosofía es la filosofía misma, pues ésta es una existencia que progresa en el tiempo, dado que la unicidad de la verdad se presenta en una pluralidad de filosofías. Dicho de otra manera, Hegel resuelve la paradoja a favor de la verdad, que es una y eterna, pero al tiempo defiende que esa verdad se concreta en las filosofías singulares, y es a través de ellas como la reconocemos. Más brevemente, la filosofía es sistema en evolución. Y la historia de la filoso-

véase Kant, I.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1994.

[15] Kant, I.: «Idee zu einer allgemeinen geschichte in weltbürgerlicher Absicht», en *Kants Werke, op. cit.*, vol. I, p. 35.

fía es a la vez filosófica e histórica. Encontramos en ella la verdad, pero también el carácter general de una época, y su expresión más elaborada cuando ésta ya se encuentra en el ocaso.

Después de Hegel, la historia de la filosofía tendió a imponerse como especialidad histórica. Así, Delbos o Brusnchwig en Francia, Windelband o Jaspers en Alemania (donde es mayor la influencia de Hegel y por tanto se mantiene la preocupación por unir filosofía e historia de la filosofía), representan esta actitud. Pero es Dilthey quien mejor ejemplifica la actitud reivindicativa del carácter histórico de la historia de la filosofía al tiempo que no renuncia al carácter filosófico de la misma. El historicismo de Dilthey puede ser visto como un rechazo y una alternativa a la filosofía de la historia hegeliana, es decir, la negación del carácter sistemático y la defensa enfática de la historicidad de la filosofía. En otras palabras, se prefiere el cambio al sistema. Para Hegel, cada filosofía particular es la filosofía en su momento histórico respectivo; para Dilthey en cambio la conciencia histórica impide conceder una validez universal a cada uno de los diversos sistemas filosóficos, al tiempo que esa misma conciencia histórica nos permite considerar a la filosofía como una concepción del mundo o una creación cultural donde se refleja el espíritu de la época. La filosofía pretende dar sentido a la vida, y cada filosofía pretende poseer validez universal. Esto es lo común, mientras que las diferencias dependen de las cambiantes circunstancias históricas. Así pues, no se trata de encontrar un sistema unitario, sino la ley formativa en que se funda la diversidad. Se impone, pues, un método comparativo, a partir del cual Dilthey propone una clasificación de todos los sistemas filosóficos (naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo). Pero estas concepciones del mundo no surgen del pensamiento puro, sino que responden a actitudes vitales, a la experiencia de la vida, e implica por tanto a la totalidad del hombre.

Esta historia tiene muchos más protagonistas: positivismo, marxismo, hermenéutica, historia de las ideas…; entrar en los detalles nos alejaría de la reflexión que quiero hacer a continuación. La cuestión de qué sea y cómo llevar a cabo la historia de la filosofía se revela vinculada estrechamente a cómo se considera la filosofía, puesto que es desde una filosofía desde la que hacemos de historiadores de la filosofía[16]. Y

[16] Lo cual no quiere decir que necesariamente se deba poseer un sistema filosófico plenamente elaborado, sino que cualquier explicación implica una determi-

si no lo hacemos así, dejamos a la historia de la filosofía en manos de los historiadores, que pueden abordar la cuestión de manera diversa (desde el positivismo hasta la historia de las mentalidades) pero que en cualquier caso no lo hacen filosóficamente. En terminología de Bréhier, la cuestión está en hacer una historia interna de la filosofía, al modo de Hegel o Kant, o efectuar una historia externa, como Le Goff o Delbos[17]. Una historia puramente interna, que muestre el progreso interior de la razón filosófica sin atender a las causas que lo originan, se revela insuficiente. Una historia tan sólo externa, que ve la filosofía como un hecho cultural susceptible de ser explicado desde fuera (la economía, la sociología) parece insatisfactoria. Ante el dilema, muchos profesores de historia de la filosofía optan por impartir algo de cada uno, pero sin un criterio claro.

3. Filosofía e historia de la filosofía

De este breve recorrido por la historia de las historias de la filosofía, que incluye las reflexiones sobre la misma, podemos extraer algunas ideas provisionales. En primer lugar, la constatación de que la historia de la filosofía, como género, es un fenómeno moderno. Consecuencia del pensamiento moderno, es lógico que sea cuestionada con la crisis del mismo, pues la historia de la filosofía difícilmente puede seguir siendo vista –en consonancia con el pensamiento ilustrado– como la historia del progreso de la razón. Así pues, se comprende mejor la insistencia de determinadas posiciones en filosofar sobre el presente sin preocuparse mucho por la historia. En segundo lugar, lo que nos enseña el recorrido histórico es que gran parte del problema de lo que sea la historia de la filosofía depende de la idea que se tenga de lo que la filosofía es. En este sentido, conviene recordar el proceder de Brucker, que no aborda cómo llevar a cabo una historia de la filosofía sin antes haber aclarado qué es la filosofía. Ahora bien, al volver la mirada atrás nos percatamos de que las distintas épocas y autores manejan ideas diversas acerca de lo que la filosofía es o debe ser. Así, la idea de filosofía determinará cómo llevar a

nada posición sobre lo que sea la filosofía, posición que condicionará tanto el método empleado como la interpretación que de los autores estudiados se haga.

[17] Bréhier, E.: *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1943.

cabo una historia de la misma, y condicionará tanto su objeto como su método. Esta distinción es similar a la que algunos filósofos de la ciencia establecen entre dos tipos de teorías, esto es, la que designa un conjunto específico de doctrinas relacionadas que proporcionan explicaciones detalladas de los fenómenos naturales; y la que se refiere a conjuntos de doctrinas más generales y menos corroborables empíricamente (p.e., la teoría cuántica)[18]. Este segundo tipo constituye una "tradición de investigación", que comprende compromisos ontológicos y metodológicos, y que se ejemplifica en teorías específicas[19]. Del mismo modo, toda "tradición filosófica" supone una ontología y una metodología que configura la manera de llevar a cabo una historia de la filosofía.

En tercer lugar, la historia de las historias de la filosofía nos es útil para precisar la peculiaridad de la filosofía respecto de otras disciplinas científicas. Parece que la física, por ejemplo, no necesita de la tradición para reflexionar sobre sus problemas. Utiliza el presente como si fuese un sistema último desde el cual se juzgan los errores del pasado. Y en tanto que el pasado no es más que una historia de errores, no tiene especial valor para quien reflexiona sobre el presente. Pero en el caso de la filosofía esto no parece ser así. La filosofía no puede considerar el pasado como un error ni la reflexión del presente como la única verdadera, entre otras razones porque existen (a diferencia de lo que sucede con la física) numerosas filosofías presentes. Pero aunque sólo hubiese una, deberíamos atender también a la historia, pues sólo mediante ella podríamos evaluar adecuadamente la filosofía presente. Una comparación con la filosofía de la ciencia puede sernos nuevamente de utilidad. Frente a las teorías de la evaluación racional que sostienen la irrelevancia de la historia de cara a la estimación de una filosofía concreta, otras teorías plantean en cambio la indispensabilidad de la historia de las tradiciones de investigación para la evaluación racional adecuada de una determinada doctrina[20]. El factor que marca la oposición entre estas dos clases de teorías es su distinta concepción sobre la verdad y el papel que desempeña en la aceptación de una teoría científica. Si lo único que tenemos en cuen-

[18] Laudan, L.: *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*, trad. Javier López Tapia [original de 1977], Madrid, Encuentro, 1986, cap. 3, pp. 104 y ss.

[19] *Ibid.*, p. 114.

[20] *Ibid.*, p. 242. Véase también MacIntyre, A.: «Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science», en *The Monist*, 60 (4), 1977, pp. 453-472.

ta es la verdad de una teoría, entonces la historia es irrelevante; si, en cambio, pensamos que la "evaluación de una doctrina debería basarse en la progresividad y efectividad para resolver problemas de la tradición de investigación a la que se asocia"[21], entonces la historia intelectual no puede ser obviada. Aplicado esto al tema que nos ocupa (y salvo que defendamos la postura radical de considerar el pasado filosófico como la historia de los errores) no deberíamos filosofar sin atender al pasado. El dilema hegeliano queda diluido cuando se parte de una concepción de la verdad que no sea intemporal, universal y eterna. Hegel intentó historizar la verdad, aunque hizo de su sistema lo último y lo verdadero. Hoy vemos que el sistema de Hegel es uno de más de la historia. Cierto que los sistemas filosóficos han tenido pretensión de verdad. Quizás la filosofía no sea más que eso: una pretensión.

Ahora bien, no debemos olvidar que, por otra parte, los historiadores de la filosofía siempre han convertido a los filósofos que estudian, en alguna medida, en actuales. Dicho de otra manera, un cierto anacronismo es necesario, ya que si estudiamos a un filósofo de otra época es porque pensamos que tiene algo interesante que contar, y que de su estudio podemos sacar algo en claro para resolver o, al menos, para plantear mejor *nuestros* problemas. Se entiende entonces por qué las historias de la filosofía han ido variando según la época. Así pues, incluso los que podríamos llamar historiadores intelectuales, que intentan comprender a los autores dentro de su contexto histórico y cultural, no están exentos de esta inevitable tendencia a la contemporización. En definitiva, la separación que establecíamos al inicio entre, por una parte, considerar a los filósofos del pasado como relevantes para nuestros problemas transformándolos lo suficiente para incorporarlos al presente; y, por otra parte, leerlos en sus propios términos de manera que aparezcan en el presente como piezas de museo: esa es una división según dos esquemas ideales que no se dan de manera pura, antes bien ambas posiciones se suelen combinar en la práctica cuando hacemos historia de la filosofía.

Resulta entonces que la historia de la filosofía es pertinente para la filosofía y que ésta no se reduce sin embargo a ser historia, pues desde que existe se ha caracterizado por pensar el presente. Si convenimos en que la filosofía no puede prescindir de la tradición, entonces se tratará de establecer cómo ordenarla, estructurarla, explicarla y servirse de ella

[21] Laudan, L.: *El progreso y sus problemas, op. cit.*, p. 243.

para la reflexión presente. De este modo, en lugar de recurrir a la última producción de filosofía, como se haría con la física, parece que el punto de referencia no se sitúa en el presente sino en el comienzo del mismo, en el origen de la tradición. Determinar este punto no pasa tanto por averiguar el origen de la filosofía, o por encontrar el inicio real de la misma, cuanto por precisar el momento en que la tradición empieza, el momento en que comienza el procedimiento de mirar al pasado para reflexionar sobre el presente. En el recorrido histórico a través de la reflexión y de la producción de la historia de la filosofía se suele empezar con Aristóteles. Esto supone que el filósofo ya está inmerso en una tradición filosófica concreta. Y desde Aristóteles será difícil volver la vista atrás sin ver, en el inicio, a Platón[22]. Éste proporciona a la filosofía tanto el punto de partida como la definición de su campo y su objeto. Desde él se articula aquello que llamamos filosofía, quien genera una tradición de reflexión[23]. Eventualmente, el referente podría haber sido cualquier otro autor. Pero aquí nos topamos con un hecho circunstancial: fue Platón y la tradición filosófica que se genera con él. Y así hay que entender la afirmación de Whitehead que toda la historia de la filosofía es una nota a pie de página de Platón.

Resumiendo las ideas centrales de lo dicho hasta aquí:

a) La historia de la filosofía es la historia de una tradición reflexiva, que tiene su inicio en Platón.
b) Esta historia no está cerrada, sino que varía en función de la época y el historiador, lo que explica la diversidad de cánones.
c) La historia de la filosofía forma parte de la filosofía en tanto es necesaria para la calidad de la reflexión presente.
d) Pero si el presente no puede prescindir del pasado, éste sólo adquiere sentido, filosóficamente, en la medida que reflexionamos el presente, cuyos problemas, como filósofos, son los que nos interesan.

[22] Estoy de acuerdo en este aspecto con MacIntyre, A.: «La relación de la filosofía con su pasado», en *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, trad. de Eduardo Sinnott [del original de 1984], Barcelona, Paidós, 1990, p. 65.

[23] La filosofía presocrática se considera filosofía desde los presupuestos platónicos.

4. El objeto de la filosofía

Una vez establecida la importancia de la historia de la filosofía para la filosofía misma, estamos en condiciones de abordar la cuestión del objeto del historiador de la filosofía. Esto es, de responder a la pregunta: ¿de qué debe ocuparse el historiador de la filosofía? ¿Cuáles son sus objetos de investigación? En el apartado anterior afirmamos que la concepción que nos formemos acerca de la historia de la filosofía depende de la teoría o posición filosófica que adoptemos. Nuevamente, el recorrido histórico nos sirve para distinguir tres opciones. En primer lugar, la historia de la filosofía se ocupa, según algunos, de la vida y pensamiento de los filósofos. Este fue el género predominante hasta la modernidad, entender la historia de la filosofía como un recorrido por modos de vida, ejemplos morales de conexión entre pensamiento y acción. Este planteamiento se ha conectado históricamente con el género doxográfico, que a la vez ha sido denostado por los defensores de una historia de la filosofía "filosófica". Sin embargo, aún hoy es posible defender una historia de la filosofía basada en la vida y doctrina de los filósofos y al tiempo pretender que sea una historia filosófica[24].

En segundo lugar, con la modernidad y la aparición del género tal como hoy lo conocemos, se hizo normal vincular la historia de la filosofía con la historia de los sistemas de pensamiento. Más allá de los autores concretos, aparecen distintos sistemas de pensamiento, que es posible estructurar y ordenar. Esta sería la tarea del historiador. Por ejemplo, a partir de Descartes revelar el sistema cartesiano y su conexión con el sistema racionalista. Cada época podría caracterizarse por la presencia de unos sistemas de pensamiento, objeto del historiador de la filosofía, que

[24] Tal es, por ejemplo, la pretensión de Pierre Hadot, que parte de la concepción de la filosofía como modo de vida: "No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Muy por el contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida. Pero, en cambio, hay que reconocer que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto equivale a decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que las desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y la muerte de Sócrates?" (Hadot, P.: *¿Qué es la filosofía antigua?,* México, FCE, 1998, p. 15, trad. al español de E. Cazenave Tapie Isoard del texto original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* Paris, Gallimard, 1995).

pueden ser estudiados independientemente de quienes los formularon por vez primera. Ya destaquemos su carácter histórico, ya su carácter intemporal, los sistemas son los hechos que el historiador de la filosofía debe estudiar. Esta historia de los sistemas es la base para llevar a cabo una historia de las escuelas.

Pero además, y en tercer lugar, es posible hallar otra variante, mayoritaria en el siglo XX y muy especialmente en el mundo anglosajón, de la aproximación filosofante. Los hay que ven a la historia de la filosofía como una historia de los problemas[25]. Caracterizan a la filosofía como una actividad dedicada a plantearse e intentar responder una serie de problemas, los problemas llamados filosóficos, problemas intemporales que se han concretado con mayor o menor claridad según la época. Así, un filósofo será relevante en la medida que haya tratado estos problemas en profundidad, y formará parte, pues, de la historia de la filosofía. La decisión sobre la relevancia es adoptada por una comunidad de filósofos, esto es, existiría un consenso entre los contemporáneos acerca de lo que vale la pena retener del pensamiento del pasado y de lo que no. En otras palabras, se trata de ofrecer un canon, resultado de determinar de qué problemas debe ocuparse la filosofía, y a ese canon recurren para llevar a cabo su tarea los filósofos de una y otra parte del dilema anterior. Un caso particular de esta concepción filosofante de la historia de la filosofía pero que, al tiempo, resalta su dimensión histórica, es Windelband, para quien la historia de la filosofía es una ciencia histórica que se ocupa de la historia de los problemas y los conceptos[26]. Windelband considera que la continuidad del pensamiento se da porque en cada época se plantean los enigmas de la existencia, en cada época, con circunstancias históricas diversas, se plantean unos problemas que imperiosamente hay que resolver.

En cualquier caso, el modelo parte de la decisión previa sobre lo que la filosofía es, y después elaboramos una historia *ad hoc*. Pero, además, lo que suele caracterizar a estos creadores de "canon" es la convicción de que la filosofía es eso que Rorty denomina una especie natural, algo fuera

[25] Recuérdense los títulos de algunas obras de autores relevantes del mundo anglosajón a inicios del siglo XX: *The Problems of Philosophy* (Russell, 1911), *Some Problems of Philosophy* (James, 1911), o las lecciones de Moore en el Morley College, en 1910-1911, tituladas *Some Main Problems of Philosophy*.

[26] Véase Windelband, W.: *Historia general de la filosofía*, trad. al español de Francisco Larroyo, Barcelona, El Ateneo, 1970.

de la historia, universal, intemporal y objetivo[27]. Con ello volveríamos al problema inicial: habríamos leído a los filósofos del pasado totalmente desde el presente. Porque el planteamiento de los historiadores contextualistas sirve, entre otras cosas, para cuestionar esa pretensión de la filosofía como algo que invariablemente se ha ocupado de los mismos problemas. Estudiando el pasado en su contexto nos damos cuenta de que personas de gran valía se ocuparon de problemas que hoy no nos inquietan, y, viceversa, que otros no dieron importancia a problemas que a nosotros nos parecen hoy fundamentales. Dicho de otra manera, la creación de canon también es resultado de unas circunstancias históricas, es decir, la filosofía no es una especie natural.

Así pues, podemos elegir entre una historia de vidas, una historia de sistemas y una historia de problemas, o combinaciones o variantes de ellas. En cualquier caso, escoger una opción se hará en función de la concepción que poseamos de la filosofía, y dará lugar a historias de la filosofía bastante diferentes. Es importante, pues, saber qué estamos haciendo cuando llevamos a cabo una investigación en historia de la filosofía. Y también es importante, cuando se ejerce la docencia en historia de la filosofía, tener siempre en perspectiva que no se trata de adoctrinar al alumno en una opción determinada, sino desde la honestidad de la posición del profesor, introducir al alumnado a la problemática que plantea el género. Es por ello que el primer paso de una historia de la filosofía debe consistir en plantear la problemática de la historia de la filosofía. Una vez el estudiante tenga consciencia de ella, se puede llevar a cabo el programa sabiendo que ni en contenido ni en metodología es el verdadero ni el único posible.

5. Bases para llevar a cabo una historia de la filosofía

No quiero limitarme aquí a plantear el problema sino también, dado que no podemos obviar la docencia de la historia de la filosofía, proponer unas bases sobre las cuales impartirla. La primera y más importante respuesta a la pregunta de "¿cómo llevar a cabo un programa de historia

[27] Rorty, R.: «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.): *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 85, trad. al español de E. Sinnot del original inglés: *Philosophy in history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

de la filosofía?" ya se ha apuntado al final de la sección anterior: intentar darnos cuenta de lo que estamos haciendo. Podemos hacer una cosa u otra, pero hemos de ser conscientes de lo que hacemos, y esto pasa por no perder de vista que la selección que hagamos dependerá de nuestros intereses. Pero, sin duda, esto no es suficiente, y por ello propongo articular la docencia de la historia de la filosofía a partir de unas bases previas a la decisión de cuál sea su objeto.

El primero de los puntos a tener en cuenta ya ha sido dicho: la necesidad de partir de una idea de lo que es la filosofía. Hay que posicionarse, pues, ya que la historia de la filosofía no es la historia de una especie natural, donde basta señalar con el dedo aquello que es objeto de investigación. En mi caso, parto de la definición de Charles Taylor:

> "La filosofía es una actividad que involucra esencialmente, entre otras cosas, el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos, en forma tal que sacamos más claramente a la luz nuestras razones, o bien tornamos más visibles las alternativas, o, de un modo u otro, nos ponemos en mejores condiciones para dar debida cuenta de nuestra acción, de nuestros pensamientos, de nuestras creencias o suposiciones. En buena medida, la filosofía involucra la explicitación de lo que inicialmente era tácito"[28].

Esta definición implica dos cosas. En primer lugar, que la filosofía se asienta en el presente. Se trata del examen de nuestro presente, y en ningún caso puede ser reducida a una historia de la verdad. Por tanto, la conexión con el pasado siempre se produce desde el presente. Son nuestros problemas los que nos impulsan a volver la vista atrás. Y, en segundo lugar, precisamente la demanda de una acertada explicitación, como bien señala Taylor, reclama recuperar articulaciones anteriores[29].

El segundo punto a tener en cuenta es precisamente el de la relación pasado-presente. El examen de lo que hacemos, pensamos… es el examen de nuestro presente, pero nuestro presente es sólo eso, presente; esto es, nuestros problemas no son *los* problemas de la filosofía, sino los problemas de nuestra época. Es decir, nosotros también pasaremos a formar parte de la historia de la filosofía. Ahora bien, esto no significa que

---

[28] Taylor, C.: «La filosofía y su historia», en Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.): *La filosofía en la historia…, op.cit.*, p. 32.

[29] Ibídem.

debamos actualizar totalmente a los autores del pasado, pues debemos ser conscientes que los problemas de los que se ocuparon fueron distintos de los nuestros y que su léxico no es el mismo que el nuestro. Aunque queramos clarificar nuestros problemas, debemos intentar entender a los otros dentro de su contexto. Sólo así, en el diálogo con el otro que de alguna manera tiene hoy algo que decirnos, aunque no viva las mismas circunstancias, es posible la clarificación de nuestras posiciones. De este modo, la historia de la filosofía es esencial para la filosofía, pues en la medida que ésta pretende llegar al origen de nuestras posiciones debe ir a su historia, reconociendo al tiempo que dicha historia está conectada con nuestro presente pero que es distinta del mismo. La conexión que se produce no es tanto por el léxico, ni por la problemática, ni por las teorías explicativas, tampoco por la forma de escritura. Existe conexión porque podemos *traducir* estos textos, esto es, hacerlos nuestros, aun reconociendo su distancia. Porque podemos, en definitiva, *pensar con ellos*[30].

Así pues, no hay una sola historia de la filosofía posible. De alguna manera, *fabricamos* una historia de la filosofía en función de nuestros problemas, o de nuestra pretensión de clarificación, condicionada por nuestra época y también por factores sociales o personales. Es decir, imponemos un canon a partir de la problemática. Para la enseñanza de la historia de la filosofía, sea en el bachillerato o en la universidad, es fundamental ser consciente de que no existe una única historia de la filosofía, y que por lo tanto todos los contenidos de las guías docentes son admisibles siempre que sean coherentes con la problemática planteada. En cualquier caso, el "canon" que presentemos deberá incidir en los puntos de inflexión, esto es, comprender cuándo y cómo varían las cuestiones. Y también deberá cumplir con la función que le asignamos a la filosofía, esto es, clarificar nuestra posición, comprendernos mejor a nosotros mismos.

Podemos, ahora, para finalizar, volver a la pregunta planteada al principio, y responder positivamente: hacemos filosofía cuando hacemos historia de la filosofía, o al menos deberíamos hacerla. Para ello, el profesor de historia de la filosofía debe ser consciente, en primer lugar, de la concepción de la filosofía que él posee. En segundo lugar, de cuál es

[30] En cierto modo, el dilema entre historicismo y presentismo queda diluido en la medida que reconocemos la distancia con los autores del pasado a la vez que somos conscientes que estamos haciendo filosofía ahora, y que vamos a ellos para clarificar nuestras posiciones.

su objeto de estudio (autores, sistemas, problemas). Y, en tercer lugar, de que los cánones que la comunidad de filósofos le ofrece en un momento dado son el resultado de las respuestas a las dos cuestiones previas. Por lo cual, más allá de la normativa curricular vigente, ese profesor puede legítimamente proponer modificaciones del "canon" y del objeto siempre que se fundamenten en una reflexión adecuada[31].

Bibliografía

Braun, L.: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973.

Bréhier, E.: *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1943.

Brucker, J.:

— *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie: Von Anfang der Welt, Biß auf die Geburt Christi, Mit AusFührlichen Anmerckungen erläutert* (6 Vols.), Ulm, Daniel Bartholomäi und Sohn Verlag, 1731-1736.

— *Historia critica philosophiae* (6 vols.), Hildesheim-New York, G. Olms, 1975 [1766].

D'Agostini, F.: *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2009.

Filgueras Nodar, J.M. & Esteban Cloquell, J.M.: «El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty», en *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 29, enero-junio 2013, pp. 137-163.

Kant, I.:

— «Idee zu einer allgemeinen geschichte in weltbürgerlicher Absicht», en *Kants Werke* (11 vols.), Vol. VIII, Berlin, W. de Gruyter Verlag, 1968-1977.

— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. al español de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994.

Hadot, P.:

— *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. al español de E. Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 1998, p. 15.

— *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

[31] La cuestión siguiente, en relación a este tema, es la de la capacidad persuasiva del canon que se establezca, esto es, el impacto del relato que establezcamos al llevar a cabo una historia de la filosofía. Esto pasaría por replantear la cuestión de qué sea la filosofía y analizar la posición de Richard Rorty al respecto, por ejemplo, en su escrito: «La emancipación de nuestra cultura», en Niżnik, J. & John T. Sanders, J.T. (Eds.): *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, pp. 42-48, y las interpretaciones generadas (véase, por ejemplo, Filgueras Nodar, J.M. & Esteban Cloquell, J.M.: «El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty», en *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 29, enero-junio 2013, pp. 137-163). Pero dada la complejidad del asunto y la extensión requerida, esto debe ser objeto de otro artículo.

Laudan, L.: *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*, trad. al español de Javier López Tapia [del original de 1977], Madrid, Encuentro, 1986.

MacIntyre, A.:

— «Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science», *The Monist*, 60(4), 1977, pp. 453-472.

— «La relación de la filosofía con su pasado», en Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.): *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, trad. al español de Eduardo Sinnott, Barcelona, Paidós, 1990.

— *Philosophy in history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Pérez Herranz, F.M.: «Historiografía e historia de la filosofía», en Aulión, P.: *Historiografía e historia del pensamiento, la literatura y el arte*, Alicante, Universidad de Alicante, 2015.

Prior, A.: «Historiografía de la filosofia y neohistoricismo», en *Quaderns de filosofia i ciència*, 42, 2012, pp. 91-104.

Rorty, R.:

— «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.): *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, trad. al español de E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1990.

— «La emancipación de nuestra cultura», en Niżnik, J. & Sanders, J.T. (Eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid, Cátedra, 2000.

Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.): *Philosophy in history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.): *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, trad. al español de E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1990.

Sánchez Meca, D.: *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED, 2004.

Santinello, G. & Piaia, G. (Eds.): *Storia delle storie generali della filosofia* (5 vols.), Roma-Padova, Editrice Antinore, 2004.

Taylor, C.: «La filosofía y su historia», en Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (Eds.): *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, trad. al español de E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1990.

Windelband, W.: *Historia general de la filosofía*, trad. al español de Francisco Larroyo, Barcelona, El Ateneo, 1970.

II. AL ENCUENTRO DE LA FILOSOFÍA EN LA TRADICIÓN

La filosofía de la India en el yoga moderno

Javier Riutort[1]
UNED

Estas páginas quieren ser una reflexión sobre el papel que tiene la filosofía de la India en el yoga moderno. Este yoga[2], que se practica en la actualidad en nuestra sociedad y que se adapta al proyecto de la modernidad, surge del colonialismo en la India, influenciado por la gimnasia europea, el cristianismo, el esoterismo occidental, las artes marciales indígenas, así como por tradiciones sapienciales premodernas del sur de Asia, como el *vedānta*, el *haṭha-yoga*, el *tantra* y el *sāṃkhya-yoga*. En tanto método, el yoga, cada yoga, está relacionado con una tradición sapiencial y/o filosofía. Si consideramos el yoga como un método auxiliar que ayuda en la búsqueda del sentido de la vida, y no simplemente como una técnica gimnástica y/o higiénica, es de vital importancia comprender cómo se conjuga con la práctica filosófica. Así, en cada yoga que se practica está en juego una filosofía, una manera de entender la vida y un camino espiritual.

Si para entender qué lugar ocupa este yoga en nuestras sociedades tardo-industriales es importante comprender el vínculo con el *New Age* y la resacralización de la vida en la época del nihilismo[3], para enten-

---

[1] Investigador doctoral. Programa de doctorado en la Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

[2] Se pueden consultar los siguientes estudios pioneros sobre el llamado yoga moderno: De Michelis, E.: *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, London, Continuum, 2008; Alter, J.S.: *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2004; Strauss, S.: *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Berg, Oxford, 2005; Singleton, M.: *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, New York, Oxford, 2010; Aveling, H.: *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.

[3] Acerca de este tema puede consultarse Riutort, J.: «El Yoga Moderno como retorno esotérico de lo divino», en Oñate, T., Hernández Nieto, M.A., O. Zubía, P., Díaz Arroyo, J.L., Escutia, L.I. & Lomelí, S. (Eds.): *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo* (Vol. 2), Madrid, Dykinson, 2017 , pp. 693-722.

der sus estratos es necesario rememorar algunos de los momentos del encuentro de la India y Occidente. A modo de tríptico se mostrarán diferentes maneras de entender la filosofía *de* la India, según la posición que tome el intérprete, si como sujeto o como objeto en el proceso de la comprensión. En la primera, la India es objeto del sujeto investigador occidental, se hace filosofía *de* la India, *sobre* la India, y por consiguiente los "sistemas" filosóficos son explicados de manera objetiva y con distancia académica desde una racionalidad instrumental. En la segunda, vemos a la India como sujeto, a través de los pensadores neovedanta y neohinduistas, así como de los gurús indios modernos. La tercera es un ensayo diferente que intenta salir de esta oposición entre sujeto y objeto. Es en todo caso un tríptico heurístico, en ocasiones demasiado colorido y en otras apenas esbozado, pero que nos ayudará en nuestra tarea de comprensión. Mediante el primer panel, intentamos aportar algo de luz sobre cómo ha sido entendida la India por Europa, qué papel tiene la indología y lo que se ha venido llamando la Historia de la Filosofía y de la Religión de la India. Con la ayuda del segundo panel, iluminamos el encuentro de los pensadores indios del neovedanta con la modernidad, fruto del colonialismo, para ver cómo entendieron y reconstruyeron la historia de su pensamiento y de sus tradiciones sapienciales. Con estos dos paneles presentamos un relato acerca de cómo se dio este encuentro, para entender qué relación tiene el yoga moderno con la filosofía, accediendo con ello a la posibilidad de esbozar un tercer panel que nos ayude a pensar *otra* India.

1. El colonialismo y la construcción académica de la India

Para facilitar este ejercicio de rememoración y preparar nuestras reflexiones, en el primer panel de nuestro virtual tríptico, el cual podemos articular en el lado izquierdo, podemos visualizar diferentes sujetos que ayudan a entender la India como objeto. Podemos dibujar diferentes actores en esta sección, investigadores traduciendo textos de la India, procesando datos índicos y vertiéndolos en libros dedicados a la indología, posiblemente rodeados de una biblioteca con diferentes estanterías, secciones y apartados. Podemos si queremos ponerles ropa de época, aunque si se quiere también podemos dejar un espacio para pasillos universitarios, despachos y bibliotecas contemporáneos. En un

horizonte suficientemente apartado podemos vislumbrar individuos indios, en nuestro caso ascetas y místicos (el objeto de estudio), dibujados siempre a través de la imaginación occidental. En todo caso, en relación a los personajes dibujados, Occidente se halla en primer plano, mientras que la India, los indios, están situados en un segundo, bajo su mirada. Podemos imaginarla como una suerte de escena "colonial".

Para entender el yoga moderno (así como los discursos del neovedanta y del hinduismo moderno) es importante rememorar el colonialismo, de cara a entender la fusión de horizontes a la cual dio lugar. El colonialismo forma parte de lo que llamamos el proyecto de la modernidad, iniciado en Occidente, y culmina en la expansión por el planeta de una manera de entender el ser humano, el mundo, la historia, el conocimiento, así como la misma divinidad. Como nos recuerda la crítica de Heidegger, la Metafísica (y por tanto la filosofía, la ciencia y el pensamiento en general en Occidente) forma parte de la manera que ha tenido Europa de entender el mundo y de dominarlo. En resumen, la historia de la Metafísica sería la historia del proyecto de dominio de la Tierra, relacionado con el proyecto de la modernidad, entendido como progreso indefinido e inacabable. Este proyecto se estaría extendiendo a todo el planeta con la globalización. El colonialismo en el sur de Asia se podría entender como uno de los momentos de esta homogeneización y estandarización bajo el modelo científico, un paradigma que pretende establecer un meta-relato de carácter universal y objetivo, que incluya y explique toda diversidad. En la crítica de Said[4], el orientalismo (como ciencia "objetiva" de culturas exóticas de Asia) respondería a una voluntad colonial de dominar al otro que es Oriente, donde *conocimiento* sería sinónimo de *poder*. La creación de lo que podemos llamar *indología* (que se podría entender como parte del "orientalismo", siguiendo el prisma de Said) concidiría con la época colonial, con su proyecto de comprensión y dominio. La indología (comenzada en el siglo XVIII, por una parte, por misioneros como J.F.Pons y, por otra parte, por estudiosos como William Jones, Henry Thomas Colebrooke y Charles Wilkins, y continuada por figuras como Max Müller o Monier Monier-Williams) sería la disciplina científica que reuniría los datos sobre la India y la estudiaría con el fin de comprenderla, yendo directamente a las lenguas originales, como el sánscrito. La India pasaría de este modo a ser un contenido susceptible

[4] Said, E.: *Orientalismo*, Barcelona, DeBolsillo, 2007.

de ordenarse bajo las categorías de la ciencia, meros datos para engrosar el edificio del conocimiento, siempre comprendidos no obstante desde la mirada del sujeto investigador occidental. Este contenido facilitaría así el dominio, la educación (enculturación) y/o la evangelización del territorio colonizado y de sus habitantes.

La filosofía occidental ha buscado, sobre todo, comprender el ente (no el ser); y comprender en Occidente significa entender cómo funciona, para qué sirve, qué uso tiene en tanto herramienta tecnológica. La necesidad de conocer los *mecanismos* y *organismos* de India se habría debido a la curiosidad científica, a la voluntad evangélica o al mismo deseo de dominio. Wilhelm Halbfass relata en su estudio dialógico entre Occidente e India (precisamente titulado *India y Europa*[5]) la historia de este encuentro, desde los primeros intentos de comprensión por parte de los antiguos griegos hasta la creación del neohinduismo. Su relato aporta color, matiz y perspectiva a nuestro tríptico, ayudándonos a iluminar sus rincones. En el primer panel del tríptico tendríamos también a los misioneros católicos de la época moderna, que estudian la "religión" y la "filosofía" de los indios con el fin de convertirlos más fácilmente, es decir, dominar su lenguaje y símbolos en orden a evangelizarlos. De la misma manera, los indólogos buscan entender la India bajo un marco universal, "científico", comparando la propia cultura con la ajena y utilizando balanzas y medidores propios. Por afán de comprensión se habría intentado clasificar por "religiones" y "filosofías" la realidad de los territorios colonizados. En este panel, los indólogos intentan entender la India desde sus propios "prejuicios", sus definiciones y conceptos (*religión, filosofía*), llenando estos "*continentes*" con contenidos, con *datos* objetivables y objetivados (comparables con datos positivos de la propia civilización occidental), datos "*hechos*", acabados, y por tanto calculables y medibles. Todo ello se clasifica, se ordena y se posiciona en relación con una idea de la historia y del tiempo lineal, con el tiempo occidental de los relojes donde los momentos son "*hechos*" que forman parte de una historia progresiva y acumulativa. Esto, sin embargo, contrasta con la concepción del tiempo propia de la tradición de la India (ni lineal ni progresiva, sino cíclica y retrospectiva), fragmentando de este modo una ontología unitaria e indivisible.

[5] Halbfass, W.: *India y Europa*, México D.F., FCE, 2013, p. 659.

Al aproximarnos a las páginas que escriben estos indólogos e historiadores de la India (donde se incluyen historias de la filosofía india) nos encontramos con un relato "objetivista", donde se da una sucesión de datos y de desarrollos de ideas que acaban por vertebrarse en una 'Historia de las Ideas'. Buscando la "objetividad" se acaba objetivizando (es decir, haciéndolo objeto, cosificándolo) aquello que se estudia. Se aíslan los *objetos* del conocimiento, pensando que así se alcanzará de forma clara y distinta, con mayor cercanía, ese objeto. Mas esta separación o aislamiento no puede ser alcanzado, ya que el mismo *sujeto* que posiciona el *objeto* forma parte de ese *objeto*. Al mismo tiempo, al crear un *objeto* se crea un *sujeto* (el indólogo, el colonialista, el misionero). Este *sujeto* no es *objetivo*, ya que se posiciona y hace posicionarse al *objeto*. Este sujeto investigador que es el indólogo dista mucho de transmitir el mensaje tradicional del sabio, ya que su conocimiento taxonómico y doxográfico no refleja la realización ontológica de la cual hablan los textos fundacionales; y, si bien sus palabras puedan señalar aquello que señala el sabio, en la mayoría de ocasiones acaba objetivando lenguajes en principio no objetivables, lenguajes surgidos de la participación simbólica del ser. Es precisamente una de las quejas y advertencias de los practicantes del yoga moderno: los académicos y *pandits* (los eruditos de la tradición india) no pueden transmitir la sabiduría de las tradiciones. Los historiadores de la India (donde se incluyen también los historiadores de la filosofía de la India) calculan los momentos, los pesan y comparan, ven la "evolución" de las ideas, de los problemas y conceptos, la relación entre diferentes sistemas de pensamiento, pero no pueden dar cuenta de esta sabiduría que necesita ser *realizada*.

Si bien en este panel del tríptico, hemos hecho una crítica de la indología, ello no resta importancia a los estudios indológicos. Necesitamos visitar sus estudios, rememorar sus perspectivas y enfoques, pero teniendo en cuenta siempre tanto desde qué lugar se investiga y estudia como qué se busca. La indología ha contribuido a la desmitificación de las tradiciones sapienciales, y ha ayudado a desenredar falacias y malentendidos históricos, filológicos y filosóficos. Por ejemplo, una correcta historiografía puede evitar ciertos fanatismos y fundamentalismos al desmontar ciertos esencialismos. Sin lugar a duda la indología ha constituido una faraónica tarea de aclaración y exposición de la India, y ha servido para introducir en Occidente otras tradiciones desconocidas y diferentes. Sin los estudios y

manuales sobre las filosofías y religiones, sin las traducciones de los textos principales nos hubiera sido imposible siquiera una aproximación a las sabidurías de la India. Qué duda cabe que la indología puso la base para estudios posteriores y que cualquier labor de reflexión sobre dichas tradiciones necesita de estudios filológicos e históricos que aclaren y expongan los diferentes temas. Pero un estudio objetivo de "contenidos filosóficos o sapienciales" nunca ocupará el lugar de ese mismo conocimiento. En cierto modo, puede decirse que muchos datos sobre las tradiciones sapienciales que encontramos en las obras de indología o de historia de la filosofía de la India procuran información, pero no conocimiento ni sabiduría. Sí es verdad que las pretensiones de universalidad y de objetivización, junto a la creación de meta-lenguajes, hizo posible la intelección de India (ésta, por su parte, apenas si manifestó algún interés por Occidente hasta la colonización); pero ello siempre dentro de los parámetros de Occidente, sin llegar a realizar (a darse cuenta e incorporar) la sabiduría de sus sabios. La indología permite la exposición coherente de las "metafísicas" índicas, pero no una *ontología* de participación y transformación desde sus lenguajes del ser. No aprehendemos lo que es explicado en los textos analizados, ya que no somos *aquello* que es estudiado. Y si algo caracteriza la sabiduría en la India es que la *realización* se da más en ser el Ser o en participar de *aquello* que en conocerlo, ya que no es "objeto" (ni siquiera de conocimiento). Aun así, consideramos que la indología (así como la filología de las lenguas índicas que sustenta la disciplina) es necesaria para aportar una base filológica e historiográfica a nuestro conocimiento, pero a condición de pasar a otro plano de interpretación.

En esta sección del tríptico esgrimido se muestran estanterías divididas en apartados y secciones, como la Filosofía de la India, o la Religión de la India. A nuestro modo de ver, como consecuencia del intento de aprehensión de la India, se ha querido dividirla en estancias separadas, acotándola, estudiándola como religión, como filosofía, o como historia incluso, cuando realmente no ha tenido ni "religión", ni "filosofía", ni "historia" propiamente hablando, tal y como entendemos estos "continentes" en Occidente. Aplicar nuestras categorías al pensamiento índico implica un cambio de categorización. Aquello a lo que se llama "religión" en el sur de Asia no es pensado tal y como nosotros occidentales lo entendemos, vivimos y nos vivimos en ello. Con ello se incluye dentro de un "concepto", un "continente", una "categoría", un cajón, algo que no es

occidental, un proceso, un morar, un habitar, que no necesariamente tiene cabida en ese cajón. Hemos hecho de algo que no es un contenido (y que no puede contenerse) algo contenido, y lo hemos incluido dentro de un concepto ajeno al propio pensamiento al cual pertenece, amoldando y limando una realidad ajena. Por la ley de la comparación, incluso por una regla de tres homológica, hemos nominado y renombrado realidades con otros nombres, no solo adoptando sino adaptando significados y símbolos, alterando sistemas simbólicos internos del pensamiento, el mito y el rito índicos. Como explica Peter van der Veer en su estudio sobre la espiritualidad y el secularismo en China y en India, *The Modern Spirit of Asia*, la religión en el sur de Asia habría sido una construcción hecha por los occidentales, bajo categorías europeas[6]. Lo que llamamos hoy en día, sin ningún problema ni/o complejo, hinduismo o budismo, no habría tenido tales nombres ni habría respondido a esta categorización antes de la llegada del colonialismo. En palabras suyas:

> "While they have existed as major traditions for a very long period, they were not "isms" or "religions" in the modern sense. As such they were invented or constructed in the nineteenth century. While this is generally accepted in religious studies the implications are not always spelled out clearly"[7]. De ahí, nuestra insistencia en querer llamar *tradiciones sapienciales* a estos "contenidos" que la historia occidental de las religiones por su parte incluye dentro de la *religión hinduista* (lo que venimos llamando *hinduismo*).

---

[6] Como desarrolla Peter van der Veer en su obra *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2014, incluso la "espiritualidad" es moderna y se encuentra relacionada con el secularismo y el proyecto de la modernidad, tanto como con el universalismo y el progreso que tales instancias implican. La espiritualidad habría aparecido y se habría desarrollado en la segunda mitad del siglo XIX, como alternativa (junto al secularismo) a la religión institucionalizada, como forma de controlarla y limitarla. Si bien aquello a lo cual apunta es "lo mismo" que señala la religión, la espiritualidad se separaría de aquella en tanto no necesitaría de la tradición religiosa, de sus ritos y mitos, aspirando a la universalidad. Como ejemplo de espiritualidad contemporánea podemos pensar en la *filosofía perenne* de Huxley, la cual se quiere separada de la religión al tiempo que se considera a sí misma una *religión sin religión*.

[7] "A pesar de que han existido como tradiciones principales por un periodo muy largo, no eran 'ismos' o 'religiones' en el sentido moderno. En tanto tales, fueron inventados o construidos en el siglo XIX. Aunque esto se acepta de manera general en los estudios religiosos, las implicaciones no siempre se explicitan de manera clara." (*Ibid.*, p. 63) [*Nuestra traducción].

En resumen, y bajo este prisma, estas tradiciones, con las cuales se encontraron los orientalistas e indólogos, distarían mucho de ser lo que en el cristianismo se entendía como *religión*. Se habrían encontrado ciertos "contenidos" análogos a las religiones del libro, que habrían propiciado la aplicación de "continentes" similares para explicarlas. De este modo, se habrían dado por supuestas muchas categorías y se habría sistematizado y unificado (cayendo inevitablemente en la simplificación) la diversidad de tradiciones "religiosas" del sur de Asia en el *hinduísmo*. En este panel, nuestro investigador, el sujeto que tiene a *lo indio* por objeto, utiliza el prisma de la secularización (fruto de la historia del cristianismo) para observar estas realidades, separando lo "religioso" de lo "secular". La distinción entre lo secular y lo religioso no estaba [ni está] clara en absoluto por lo que respecta a la India. Muchas veces se insiste en la idea de que en la India no se puede separar lo religioso de lo social, que en su caso no se tiene una religión "privada", como sí tenemos por el contrario en Occidente, a partir precisamente de lo que llamamos *secularidad*. Esta secularidad (ligada al proyecto de la modernidad, así como a la objetivación y a la privatización de la religión) establece una separación y determina nuestra precomprensión. Como insiste Peter van der Veer, buscar un punto de vista completamente secular no implica neutralidad, de manera que el marco secular de nuestra comprensión de la religión necesita ser puesto en tela de juicio.

Inspirados por el *giro religioso*[8], iniciado por la hermenéutica crítica a finales del siglo XX, apostamos por pensar *lo secular* de manera distinta a como solemos entender el proceso de *secularización*. Nuestra manera no contrapone *lo secular* a *lo sagrado*, sino que comprende *lo secular* como aquello que se ocupa *del siglo*, es decir, que está conectado con la propia época mediante una interpretación histórica. Consideramos que cabe vivir el siglo sin hacerlo *profano*, posibilitando otro retorno *de* lo divino y *a* lo divino. Recordemos que la secularización en Occidente ha contribuido a separar y enclaustrar *lo divino*, a objetivar el ser, haciéndolo ente; y que, en definitiva, ha contribuido al mismo tiempo a separar el hombre del ser, todo ello precisamente mediante la idea de la objetividad, pensando que así nos acercaríamos más al "fenómeno" "religioso", provocando lo

[8] Como ejemplos de este *giro religioso* pueden verse las obras de Vattimo, G.: *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996; y de Oñate, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid, Alderabán, 2000.

contrario: su *desligamiento*. Apartar lo "religioso" de la vida, o reducirlo a momentos privados, ha producido un *siglo* cosificado, hecho *ente* él mismo.

Es importante por tanto reflexionar acerca de la objetivización de la filosofía de la India. Al practicar la disciplina que es la Historia de la Filosofía tendemos a objetivar, a transformar en objeto a las "filosofías" y a los propios autores, insertándolos en una plantilla de conceptos y sistematizaciones. Clasificamos y comparamos sistemas filosóficos occidentales con tradiciones sapienciales índicas siguiendo una misma regla, homologando series de conceptos e ideas, traduciendo términos y símbolos, olvidando que no todo es semántica en la filosofía, y que tampoco hay una semántica universal, un meta-lenguaje único. Pensamos que los conceptos son trasladables, traducibles, sin que de ello se derive problemática alguna. Damos más importancia al *significado* que al *sentido*, a la *semántica* que a la *sintaxis*. Apenas somos conscientes de la carga metafísica de los términos con los que traducimos o con los que hablamos. Usando palabras como *sustancia*, *metafísica*, *espíritu*, *Dios*, llenamos de connotaciones filosóficas occidentales traducciones y explicaciones de tradiciones índicas. Pensamos que es posible asimiliar palabras de lenguajes ajenos con un mero diccionario, que todo se reduce a encontrar el vínculo mediante un único meta-lenguaje referencial (que siempre acaba resultando ser occidental por otra parte). Las palabras no son aislables, siempre pertenecen a un lenguaje, a un sistema simbólico; y sólo pueden entenderse en el marco de un sistema de significaciones y de correspondencias, en el marco de una sin-taxis en definitiva, de un orden que atañe al sentido y a las creencias expresadas e incorporadas en prácticas, *ethos* y rituales, no trasladables a las "coordenadas" cognoscitivas o metafísicas propias de la Historia de la Filosofía Occidental. En resumen, el proyecto de la modernidad (del cual surge la Historia de la Filosofía) pretende entender situaciones, procesos y vivencias no modernas bajo su baremo y su prisma, en una pretendida universalidad y objetividad.

2. El modelo pluralista de filosofía y la India

Por todo ello, como filósofos que cultivan la filosofía, cabe preguntarnos si existe filosofía en la India. De la respuesta que demos dependerá cómo nos situemos respecto a los textos de las tradiciones del *vedānta*,

del *sāṃkhya-yoga*, del *tantra* y del *haṭha-yoga*. A lo largo de la historia de los estudios sobre el pensamiento de la India, se han dado diferentes respuestas a esta pregunta. Basándose en el modelo lingüístico, Raimon Panikkar, en su estudio *La experiencia filosófica de la India*[9], considera que hay cinco posibles respuestas o actitudes respecto de la pregunta por la posibilidad de la filosofía fuera de Occidente:

1) Sólo habría una filosofía en sentido estricto: la occidental, surgida en Grecia, el único lugar donde surgió la filosofía, según Hegel[10]. Sólo allí se habría dado el tipo de pensamiento susceptible de ser considerado como filosofía (porque sólo allí se habrían dado las condiciones necesarias para su surgimiento), y sólo Occidente habría tomado realmente "el relevo" filosófico. Se considera que no hubo filosofía en la India, sino otras formas de pensamiento y de religión, no comparables con las surgidas en Grecia. Esta posición es la que plantea menos problemas. Se acepta que la única filosofía es la que surgió en Grecia, y sea lo que sea que hubo y hay en la India … eso no sería propiamente filosofía y, por tanto, no es asunto de los filósofos. La actitud política correspondiente sería el euro-centrismo e incluso ciertas formas de colonialismo. Avisa Panikkar de que podría llevar al solipsismo y a la multiculturalidad no dialógica.
2) Habría una única clase de "filosofía universal" basada en el modelo griego (no limitada a ésta) que incluiría otras formas de reflexión humana en su seno. Esta propuesta consideraría que el paradigma griego es un modo de pensar superior a los otros (ya que fue el único que llevó al enfoque científico), que debería exportarse a las otras culturas. Sería por tanto un modelo evolucionista (Occidente ayuda a Oriente, y al resto del planeta, en la evolución del pensamiento). Dicha perspectiva no sólo podría llevar al colonialismo, avisa Panikkar, sino incluso al imperialismo. Pensamos que, en general, el orientalismo (incluyendo la indología) responde a este modelo, ya que exporta las categorías occidentales a Asia, y sus maneras de pensar y objetivar. El

[9] Panikkar, R.: *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000.

[10] En Tola, F. & Dragonetti, C.: *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya.*, Barcelona, Kairós, 2008, los autores explican cómo debemos a Hegel el mito de que no existió filosofía en la India.

neovedanta y el neohinduismo habrían adoptado este modelo en gran medida, de manera inconsciente, al usar las categorías occidentales. Tiende, además, a reducir la diferencia al seguir una plantilla modélica donde se ajustan los diferentes sistemas, en base al positivismo, la objetividad y el universalismo, etc.

3) Habría muchas filosofías independientes, las cuales, sin embargo, compartirían una infraestructura lógica y unas estructuras comunes. Esta propuesta buscaría hallar un denominador común de aquello que es la *filosofía* mediante el consenso. Esto, sin embargo, aboliría las divergencias, es decir, lo específico de cada tradición filosófica. Se trataría de un cientificismo occidental sofisticado que buscaría crear un metalenguaje[11], el cual, según Panikkar, ya no sería "filosófico", pues ya no daría cuenta del sentido de la vida.

4) Habría diferentes especies de filosofía pertenecientes a un *género* teórico común, hecho que conferiría una cierta inteligibilidad a la serie indefinida de *especies*. De esta forma, existirían diferentes tipos de filosofía, inteligibles y traducibles no obstante en la medida que conservan su carácter "tipológico". Todas las *especies* compartirían la orientación del filosofar, es decir, la búsqueda de sentido (tal y como lo entiende Pannikar). No obstante, en esta propuesta pluralista, cada *especie* presentaría sus diferencias, siendo irreductibles al *género* teórico común. Debido a que cada *especie* seguiría sus "problemáticas" propias, el diálogo sería necesario para el aprendizaje y el enriquecimiento de las diferentes *especies*.

5) Por último, y en el extremo contrario a las tres anteriores, se hallaría la respuesta que consideraría la irreductibilidad de todo sistema de pensamiento a cualquier formalización o inteligibilidad. El escepticismo favorecería esta opción; no dando así posibilidad de diálogo ni de comparación algunas; se trataría, en cierta manera, de un callejón sin salida. Cierta postmodernidad habría adoptado también esta posición, una posición solipsista y

[11] Parte del pensamiento de la religión *New Age*, así como la *filosofía perenne* contemporánea, busca este meta-lenguaje para poder explicar e incluir la variedad filosófica, religiosa y mística.

> estéril –muy parecida en el fondo a la primera– que llevaría no sólo al escepticismo sino también al relativismo.

Para poder dar lugar a un diálogo fructífero entre civilizaciones y entre "filosofías" que no sea colonizador ni resulte estéril, reduccionista o tautológico, la única posibilidad que consideramos plausible, junto a Panikkar, es la cuarta, y ello precisamente porque posibilita –como dice él–, un "*diálogo dialogante*" [y no *dialéctico*] fecundo. Apostamos de este modo por el diálogo reflexivo con otras formas de pensamiento, así como por su traducibilidad, aunque por supuesto ello no constituya una tarea fácil y siempre vayamos vestidos de nuestros prejuicios y precomprensiones.

Pero si bien consideramos que existe *filosofía* en la India, no debemos pensar que estamos hablando de lo mismo que cuando hablamos de la filosofía de Occidente. Nos hallamos ante un problema homólogo al que planteaba el término *religión*. Como dice Panikkar en el estudio ya mencionado, no tenemos en sentido estricto *philosophia* en India, pero sí palabras que señalan tareas pensantes homeomórficas. En la India existen tradiciones de pensamiento, procesos, contenidos, que son homeomórficos, y si bien no hablamos de lo mismo, hay cosas parecidas nominadas de distinto modo. En palabras de Panikkar, preguntar por la existencia de la filosofía:

> "no consiste en preguntar si hay en la India aquello que Occidente entiende por filosofía, sino en preguntar cuál es la actividad humana consciente, última y más importante en la cultura índica, o preguntar por la fuente misma de la búsqueda humana del significado de la realidad o el sentido de la vida"[12].

Es decir, no podemos definir filosofía, y luego ver qué contenidos caben en la definición, sino ver qué actividades señalan el sentido de la vida. Apostamos por esta palabra, *filosofía*, a la hora de hablar del pensamiento de la India y del Yoga, porque nos exhorta a la búsqueda de sentido. Si restringimos la filosofía a la actividad en los despachos de los departamentos de filosofía en el siglo XXI, reduciremos también evidentemente sus posibilidades al tiempo que quedarán excluidas muchas opciones. En palabras de Panikkar:

[12] Panikkar, R.: *La experiencia filosófica de la India*, *op. cit.*, p. 109.

> "Si por filosofía entendemos la interpretación académica occidental prevalente, la India clásica conoció algo por el estilo, pero no le prestó mucha atención. (...) Si, por otra parte, por filosofía entendemos lo que se consideraba como tal en períodos anteriores de la misma historia occidental, tendremos que reconocer paralelismos intrigantes. Pero hay más. Si por filosofía entendemos esa empresa humana fundamental que busca dar sentido a la realidad por todos los medios disponibles, encontramos un enriquecimiento positivo de la filosofía con la contribución índica"[13].

Por tanto, aquello que llamamos, y llamaremos (por motivos heurísticos), *filosofía de la India* no es exactamente lo que se entiende como *filosofía* en Occidente, especialmente a partir de la edad moderna con Descartes; es otra cosa. Tampoco puede ser incluida dentro de lo que llamamos *teología*, ya que su carácter soteriológico integra el aspecto más "filosófico", analítico y racional, con el teológico y religioso, de manera que su *carácter ontológico* pro-duce una transformación en el ser humano. A diferencia de Occidente, la India no compartimentó de manera tan tajante el saber. Sus ontologías se piensan, se sienten, se viven, se hacen culto, ritual e iniciación, se comprenden, son participación y realización. Debemos recordar que la misma filosofía en Occidente no siempre ha sido aquello entendido como *filosofía* a partir de la edad moderna con Descartes, sino que fue *amor a la sabiduría* (la filosofía no se consideraba el último paso, sino auxiliar, precisamente para llegar a la sabiduría; no era suficiente en sí misma). Y no era un amor que se quedaba en eso, en ese movimiento hacia la sabiduría, sino que aspiraba a llegar y, queremos pensar, "llegaba" hasta ella. Estamos pensando, por ejemplo, en las filosofías de la época helenística. No era mera sorpresa ni mero afán de conocimientos. Podemos incluso decir que, para muchos filósofos, la filosofía fue salvífica, no en un sentido escatológico, sino soteriológico, en tanto *salvación de la ignorancia*. Como cuenta Raimon Panikkar en *La experiencia filosófica de India*, en el sur de Asia el carácter salvífico siempre ha estado presente en la "filosofía", en los sistemas sapienciales. No se dio la separación entre filosofía, teología y religión, entre razón y fe. En la India el poder salvífico (en general) no se encuentra tanto en la fe, como en la sabiduría (*jñāna*), en aquello que en lenguaje griego podríamos llamar *gnosis*. La separación entre filosofía, teología y religión fue un fruto moderno de la secularización, que quiso separar la fe de la

[13] *Ibid.*, p.150.

razón, dando lugar a productos completamente occidentales: la teología y la filosofía (modernas), que a la vez están separadas de la religión. En cambio "la filosofía índica, en efecto, abarca estos tres planos, siendo al mismo tiempo religión, teología y filosofía"[14]. No es justo querer entender sistemas de pensamiento premodernos (tanto occidentales como orientales) desde unas categorías modernas que escinden estos aspectos en cualquier "objeto" que analicen. Si estudiamos, por tanto, filosofías medievales o antiguas, o sabidurías índicas, con el microscopio de la filosofía moderna, perderemos lo esencial de esos sistemas, cosificándolos y volviéndolos objetos de pensamiento. Y es aquí donde la filosofía índica puede ayudarnos en orden a hallar alguna claridad dentro de este *impasse* en el cual estamos, contribuyendo a superar la dicotomía entre filosofía y religiosidad, posibilitando otro retorno de *lo divino*. Todo ello no desde la filosofía comparada, sino más bien a través de un diálogo.

La filosofía comparada no posibilita la participación de la simbología propia de cada tradición sapiencial, sino que iguala tradiciones a través de una estandarización según el objeto, el dato y el hecho, ya que se basa en el *positivismo*, en que *datos* (*positivos*) son comparables, pueden ser encontrados, separados, aislados y comparados como objetos computables. Si bien es cierto que este tipo de estudios favorecen las espléndidas exposiciones de la metafísica y de las "cosmovisiones", no llevan a la realización de la ontología, dejándose de lado así lo importante, el sentido último transformador de estas tradiciones. Es un ejemplo de ello el estudio de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *La Filosofía de India*[15], donde se comparan conceptos de la Filosofía Occidental y de la Filosofía de India. La comparación de filosofías puede acarrear la simplificación y anulación de las diferencias, ya que para poder comparar se necesita encontrar un denominador común, un lenguaje compartido que además suele ser, normalmente, el occidental. Asimismo, las filosofías pueden convertirse en el objeto de comparación de un sujeto que ya no es un filósofo, sino un *doxógrafo* o historiador. Como explica Halbfass al preguntarse por la filosofía comparativa:

> "En sí misma, la expresión «filosofía comparativa» es ambigua. No aclara si la filosofía es el sujeto o el objeto de la acción de comparar. ¿Filosofamos mientras comparamos, esto es, en y a través del acto de comparar, o

[14] *Ibid.*, p. 31.

[15] Tola, F. & Dragonetti, C.: *Filosofía de la India*, *op. cit.*

> simplemente se trata de abordar la filosofía o las filosofías como objetos de una investigación histórica antropológica comparativa? Si se aspira a que la «filosofía comparativa» sea toda una filosofía, entonces no puede consistir en una simple comparación de filosofías. No puede reducirse a un estudio que objetiva, yuxtapone, sintetiza y compara datos históricos, antropológicos o doxográficos. La filosofía comparativa es filosofía en la medida en que aspira a comprenderse a sí misma. Debe estar dispuesta a someter su propia perspectiva, junto con las condiciones y el horizonte de la comparación misma, al proceso comparativo, haciendo así que éste asuma la dimensión reflexiva, «autorreferencial» que distingue a la filosofía"[16].

De esta manera, si hay algo de comparación en nuestro estudio es porque queremos ir dilucidando qué somos, qué hacemos cuando miramos otra tradición, cuando intentamos entenderla o simplemente traducirla. Preferimos entenderlo como *diálogo dialógico* (y no dialéctico) de interpelación, para dejar que el lenguaje del ser hable en los textos y en las prácticas yóguicas, de forma que éste nos haga participar de su ontología simbólica.

3. La reacción india a la modernidad

Tenemos en nuestro tríptico un segundo panel, que podemos articular en el lado derecho; se trata del panel que más nos interesa en estas páginas, aquel que dibuja una India como sujeto en donde podemos ver dibujados personajes como los pensadores del neovedanta y el neohinduismo, así como los gurús modernos del yoga, que hablan en sus discursos sobre las tradiciones sapienciales. Se genera así un sujeto que reacciona ante el colonialismo, adaptándose al tiempo a la modernidad y proponiendo un discurso propio de proyección universal.

Según nuestro relato, los pensadores indios de la época colonial y postcolonial (al menos aquellos que aceptan el reto de la modernidad) habrían hecho suyo este lenguaje "objetivo", objetivador y esta manera de entender el ser, haciéndose con las categorías occidentales para explicar su cultura, incluso utilizando el idioma colonial, el inglés, y creando, en

[16] Halbfass, W.: *India y Europa*, México D.F., FCE, 2013, p. 659.

palabras de Aravumudan, el *Guru English*[17], un inglés propio que serviría para transmitir un *contenido* indio con un *continente* occidental[18].

Estos pensadores, a partir del colonialismo, entran en contacto con la modernidad y su correspondiente proceso de occidentalización. Al contemplar los efectos del colonialismo británico se ven obligados a reinterpretarse de manera dialéctica, con respecto a la percepción que tienen sus nuevos señores de la India. La indología decidió y describió cómo era India y cómo era el indio, así como el *yoga* y el *yogi*. Estos indios de clases altas, las élites, estudiaron en centros de educación británicos, empapándose de este modo de la cultura, la filosofía y el pensamiento occidentales hasta que deciden tomar la iniciativa y crear ellos mismos el discurso, decir qué es India y quién (cómo) es el indio. Ante tales cuestiones, su respuesta se conformó teniendo en cuenta los retos de la modernidad y las preguntas que ha planteado la Historia de la Filosofía, posicionándose y posicionando a la tradición, interpretándola bajo nuevos dilemas, poniendo en juego, incluso, términos occidentales, en la obligación de crear correspondencias semánticas con aquella misma; de este modo, muchos de los términos legados en la tradición misma tomaron nuevos sentidos bajo el prisma que proporcionaban las nuevas categorías y los nuevos marcos de referencia. El mismo yoga fue reinterpretado como reflejo del espejo de la modernidad, siendo posicionado y situado por el dispositivo de la indología con respecto a la gimnasia, la filosofía y la religión occidentales.

Vemos en este segundo panel cómo los pensadores indios se ven ante una necesidad y apremio históricos, ante un reto frente al cual no se puede permanecer de brazos cruzados. En cierto modo se podría decir incluso que "entra" la historia (tal y como nosotros la entendemos) en

---

[17] Aravamudan, S.: *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 2005.

[18] En esta apuesta por el inglés (paradigma de lenguaje científico y moderno, a la vez que transnacional), se deja de lado la lengua por antonomasia de India, el sánscrito, la "lengua perfecta", de buena parte de los textos de las tradiciones sapienciales, así como sus simbologías. Así describe esta lengua W. Halbfass, en su ya citada obra *India y Europa* (véase *infra* nota 16): "el sánscrito es la lengua por antonomasia: su perfección es prototípica y está establecido sobre la base firme de la gramática y los usos lingüísticos de hablantes ilustres; es el mejor ejemplo de un «empirismo normativo»; su sistema de reglas y excepciones no tiene paralelo; es complejo e infinitamente diferenciado, y, no obstante, su integridad y unidad son irreductibles." (Halbfass, W.: *India y Europa, op. cit.*, p. 500).

el subcontinente, ya que, como explica Halbfass en su estudio, se puede afirmar que nunca hubo, propiamente hablando, una historiografía (tampoco de la filosofía) con exposiciones ordenadas cronológicamente de las diferentes filosofías o filósofos. Solo se dispone de algunas genealogías y hagiografías, o como mucho de doxografías donde se exponen las distintas tradiciones como sistemas puros, acabados e inmutables, sin contenido histórico. Debemos recordar que las historias de la India habían sido escritas sobre todo por los vencedores (en este caso por los musulmanes y los británicos). Hasta tiempos modernos, la India nunca fue al encuentro de Europa. Como explica Halbfass, el hindú premoderno no tuvo interés por el extranjero, no encontramos interés en parte alguna de su literatura, es una tradición "de silencio y evasión". El hindú ignoraba por pureza e higiene, ya que el *mleccha* (el extranjero que no sigue la religiosidad hindú) suponía una mancha que debía ser purificada, incluso un viaje fuera de India suponía un miasma. El extranjero no tenía lugar dentro de su orden o de sus filosofías; en sentido estricto, el sacerdote *brahman* no consideraba como válidos los sistemas de los *mlecchas*. En cambio Occidente sí que fue a buscarla, a dominarla, a convertirla, pero también a aprender de ella (como por ejemplo la Teosofía), lo cual forzó un encuentro que quizá no fue buscado por las dos partes.

Los pensadores indios comenzaron a entender que estaban siendo "explicados" en unos términos que no compartían totalmente. Surgió entonces una necesidad de auto-explicarse aprovechando para ello también las categorías occidentales. Se puede hablar incluso de una estrategia de adaptación. Los pensadores indios producen discursos que aceptan el meta-lenguaje mediado por el inglés y las categorías occidentales, utilizando instrumentos occidentales como la conferencia, el libro impreso y la revista, entre otros (en detrimento de las formas tradicionales de comunicación de la sabiduría) –escenas que podemos iluminar en nuestro segundo panel. En cierta manera, podemos decir que perciben la modernidad como una oportunidad para la India, ya que permite reinterpretar y replantear la tradición en términos filosóficos que aportan nuevas respuestas y nuevas dimensiones. Por ejemplo, las categorías occidentales de *religión* y *filosofía* posibilitan interpretar el *dharma* y los *darśanas* de una manera más universal y secular, permitiendo liberaciones de lo simbólico menos fundamentalistas. La respuesta india es no sólo necesaria, sino inevitable. La academia procura al colonizado

una nueva manera de entender sus tradiciones, pero también le da una oportunidad. Si bien, quizá, obliga a situar la tradición propia en los tiempos "modernos" de la globalización, también posibilita no sólo dar respuestas a la propia India sino devenir incluso una de las propuestas espirituales más atractivas para el proyecto moderno, como bien supo ver Swami Vivekananda, al ofrecer su "producto" espiritual.

4. La propuesta india. El *neovedanta* y la experiencia

Entre los frutos de este encuentro podemos destacar lo que llamamos *neovedanta*, la reinterpretación moderna del *vedānta*. Entre sus figuras cabe destacar a Rammohan Roy, Debendranath Tagore (padre del Premio Nobel, Rabindranath Tagore), Keshubchandra Sen y Swami Vivekananda (el primer gurú en Occidente e iniciador del Yoga Moderno). Estos autores, a través de instituciones de reforma y regeneración de la cultura india, dotan de un nuevo espíritu a los textos de la tradición, una interpretación moderna propia, especialmente al *vedānta*, reaccionando a las demandas de universalidad con un universalismo propio. Como resume Halbfass:

> "Los indios comenzaron a participar de manera cada vez más activa en la exploración europea del pasado indio, y comenzaron a presentarse ante el mundo de un modo distinto. Intentaron deshacerse del estigma de no ser más que objetos o instrumentos de la curiosidad occidental, y tomaron la iniciativa para interpretar su identidad ante los europeos y defenderla y afirmarla contra ellos. Comenzaron a delimitar lo propio frente a lo extranjero y a reconocer al otro bajo una luz distinta. Al mismo tiempo, sin embargo, intentaron comprender y asimilar las ideas occidentales a la luz de su tradición. Reaccionaron a las demandas de universalidad del pensamiento occidental con un universalismo propio. Sin embargo, esta misma apertura acabó siendo una forma de afirmar y exaltar su tradición, en especial su enorme potencial universalista e incluyente. Como sea, la presencia de ideas europeas en el pensamiento de la India está mucho más extendida que la presencia de ideas indias en Occidente"[19].

Si bien alteran el pensamiento tradicional, al mismo tiempo lo actualizan, desarrollando la potencialidad "moderna" del *vedānta*. Estos

[19] *Ibid.*, p. 284.

pensadores no consideran que la "modernidad" sea europea *per se*, sino que también puede ser india y que, de hecho, la India moderna tiene mucho que ofrecer al mundo. Al secularizar su pensamiento y universalizarlo, los pensadores del neovedanta acercaron la tradición india a Occidente, abriendo nuevas interpretaciones de los textos y posibilitando la liberación de lo simbólico albergado en ellos. Utilizando un lenguaje moderno, supieron aproximar a Occidente las tradiciones sapienciales desde perspectivas diferentes a la indología, dejando su experimentación al alcance de la mano y permitiendo entender y resolver nuestros problemas desde otros marcos y ángulos.

La secularización de las tradiciones índicas comenzada por el neovedanta conlleva una lectura en el *siglo*, asumiendo la historicidad y saliendo de interpretaciones *ex tempore*; se pueden aplicar a los tiempos contemporáneos, a las situaciones personales, no ya buscando una *ultramundanidad*, sino interpretando los textos sin rechazar el mundo. Este giro hermenéutico prepara un retorno de lo divino no fundamentalista ni violento.

Pero los pensadores indios que fraguaron el neovedanta y el neohinduismo no consideran la filosofía a la manera occidental, para la cual el conocimiento es la meta en sí misma, sino que la adaptan como disciplina auxiliar en orden a poder alcanzar la *realización*. La filosofía está así al servicio de una transformación ontológica meta-noética, de la liberación. La argumentación racional, la razón instrumental, e incluso la *noesis* (la intelección intuitiva del *buddhi*), son sólo pasos hacia la liberación buscada; siempre tienen presente aquello apuntado por la filosofía, es decir, la *sabiduría*, que se encuentra más allá de la razón instrumental (*manas*) y la intelección intuitiva. En cierto modo la *filosofía* india es considerada "superior", más desarrollada, ya que va más allá del pensamiento occidental, por su elemento experiencial y transformador. Comparten con el esoterismo secularizado occidental, que se va formando a lo largo del siglo XIX, cierta perspectiva salvífica y gnóstica. Tal como explica De Michelis en *A History of Modern Yoga*[20], el neovedanta (especialmente el de Sen y Vivekananda) recibió una importante influencia del ocultismo de la teosofía y de otros movimientos esoteristas occidentales[21].

Así, con el neovedanta y el neohinduismo, la gravedad pasa de la autoridad de la Escritura a la experiencia. Este cambio de autoridad en la

[20] De Michelis, E.: *A History of Modern Yoga*, *op. cit.*

[21] *Ibid.*, p. 83.

polaridad *tradición-experiencia* responde al encuentro con la filosofía y la ciencia occidentales, donde la experiencia y el experimento son claves. Los neovedánticos se proponen liberar a la India y sus tradiciones sapienciales de la "superstición" y de las interpretaciones míticas y literales, posibilitando de esta forma otras lecturas más "científicas".

Como ejemplo de ello tenemos a Keshubchandra Sen (1838-84), quien considera mucho más importante la experiencia de la "intuición" (y por tanto lo que podemos ver como *noética* del *buddhi*) que las mismas Escrituras, los Veda. Basándose en los estudios de religión comparada, así como en el trascendentalismo americano y el neovedanta que le precedió, este autor consideraba que el *vedānta* tenía un fundamento científico y experimental, al cual se debía remitir, dejando de lado los elementos hermenéuticos y lo que consideraban supersticiones (mitos irracionales, rituales sin sentido, etc.), para centrarse en la experiencia religiosa, aquello a lo cual remitirían en definitiva la religión y las Escrituras. La suya es una epistemología de la *intuición*, al mismo tiempo que una "religión científica" y una "ciencia de la religión", que busca una revelación personal, subjetiva, a través de la experiencia de los estados diferentes de la mente conseguidos a través del yoga. Para Sen, el método yóguico es, como explica De Michelis [21], el núcleo experiencial de una religión científica, y el método "empírico", probado "científicamente", para acceder a estas experiencias. Por la tanto, esta intuición (que podemos relacionar con la *intelligentia* noética del *buddhi*) será entendida de una manera psicológica, ya que deja de lado el carácter *simbólico* y *ontológico* de los lenguajes del ser de la tradición. La *vivencia* hermenéutica (de interpretación de los textos tradicionales) es dejada de lado a favor de una *experiencia* "objetiva" y "científica".

5. El *darshan* como filosofía

El término que mejor ilustra la respuesta a la filosofía occidental es el término *darshan* (del sánscrito *darśana*[22]), la palabra empleada habitualmente para traducir *filosofía* en las lenguas de la India y la cual es considerada como su equivalente, aunque ningún término en sánscrito

[22] Por razones de comprensión utilizaré *darśana* cuando hable del término en su comprensión premoderna y *darshan* en su comprensión moderna.

equivalga a *filosofía*. Según Halbfass, esta palabra sintetiza el papel que juega la filosofía en la reinterpretación de las tradiciones sapienciales, a la vez que simboliza el proyecto y programa apologéticos del neohinduismo y del neovedanta. Normalmente se hará referencia solamente a las seis *darśanas* consideradas ortodoxas, que son el *nyāya*, el *vaiśeṣika*, el *sāṃkhya*, el *yoga*, el *mīmāṃsā* y el *vedānta*. El uso de *darshan* es controvertido; a diferencia de los pensadores del neovedanta y neohinduismo, muchos historiadores e indólogos occidentales son contrarios a identificarlo con *filosofía*. El concepto de *darshan*, tal y como se entiende actualmente, es moderno. El neohinduismo lo recoge y lo innova, utilizándolo con un significado diferente del que le dan las doxografías premodernas, donde *darśana* significa "opinión" y "doctrina"[23]. Estas doxografías presentan las diferentes tradiciones de manera monolítica, las escuelas están petrificadas, sus exposiciones son impersonales, estables, e inmutables y no dan cuenta de los cambios en los diferentes textos. A diferencia del sentido que recibe en el neohinduismo, para las doxografías premodernas (obras encargadas de enumerar, mostrar y presentar diferentes doctrinas) *darśana* es un término taxonómico que llega a ser en ocasiones peyorativo, pues se refiere a las doctrinas de otras escuelas, a lo que consideran "opiniones", tradiciones ajenas que no llegan a la sabiduría de la propia tradición.

En la interpretación moderna, por el contrario, hace referencia a "visión experiencial", "experiencia intuitiva" o "intuición directa". Esta interpretación la tenemos tanto en la academia como en el neohinduismo y en el yoga moderno[24]. Como explica Halbfass:

---

[23] En palabras de W. Halbfass: "la interpretación y el uso neohinduista de la palabra *darśana* no concuerda con el entendimiento tradicional doxográfico de la misma, esto es, en el sentido de «perspectiva», «visión del mundo», o simplemente como sinónimo de *mata*, «opinión», «doctrina». La interpretación que, a la luz de las etimologías, le atribuye a este uso doxográfico los significados de «intuición», «realización», experiencia directa», es ajena a la tradición." (Halbfass, W.: *India y Europa, op. cit.*, pp. 473-474).

[24] Respecto a la palabra *darshan*, en el contexto del *Yoga Darshana*, Satyananda, S., en *Four Chapters of Freedom*, (Munger, Bihar Publications Trust, 2000, p. 3), comenta este carácter experiencial: "literally, it means 'to see'. It is derived from *drish*, meaning 'to see' and is related to the word *drashta*, meaning 'the seer'. *Darshana* is the process of seeing. [literalmente, significa 'ver'. Éste deriva de *drish*, 'ver', y está relacionado con la palabra *drashta*, 'el que ve'. *Darshana* es el proceso de ver]".

> "Los autores neohinduistas prestan especial atención al análisis etimológico de *darśana* a partir de la raíz *dṛś*–, «ver». De acuerdo con esta interpretación, la palabra establece la prioridad del «acto de ver» y la «experiencia directa» dentro de la tradición india, esto en conexión con la idea de una «visión directa, inmediata e intuitiva de la Realidad» y en oposición a las preocupaciones analíticas y discursivas de la filosofía occidental. Al respecto se insiste en que las «experiencias» de los antiguos «videntes» (*ṛṣi*) constituyen la fuente misma de la tradición religiosa y filosófica de la India, y la noción misma de «experiencia» es invocada como una noción genuina e idiosincráticamente india"[25].

El término *darshan* responde a la importancia dada a la experiencia y al conocimiento directo perceptual intuitivo, que está más allá de la racionalidad. Los aparatos mentales ayudan a llegar a la visión, a la sabiduría, que es meta-noética, es decir, que está más allá del intelecto. Así pues, se concede un lugar central a la experiencia mística, entendiendo que los autores de los textos fundacionales tuvieron "visiones" diferentes, propias, individuales, personales y que los textos son los mensajes legados de estos "veedores" o "videntes". Es la experiencia la que permite tener una "visión", que en el fondo se considera muy parecida en todas las *darshans*, ya que se basa en una misma naturaleza humana, que posibilita la realización. Así, no se le da tanta importancia a la palabra revelada (*śruti*), a la tradición (*smṛti*) y los comentaristas, a los ritos y ceremonias, a la escucha del lenguaje del ser y su *obediencia* ontológica transformadora. El neovedanta purifica las tradiciones sapienciales de elementos simbólicos, ritualísticos y noéticos, las simplifica y las reduce a una psicología donde el yoga es el núcleo práctico experiencial, las restringe a un meta-lenguaje científico que busca adecuar la terminología a estados psicológicos (que más adelante se llamarán *estados alterados de conciencia*) experimentados en la práctica de las tecnologías del yoga. El ejemplo más evidente es la idea que se tiene de Śaṅkara, a quien se ve más como a un místico que como a un pensador, intérprete y ontólogo de los Veda.

6. La hegemonía de las seis *darshanas*

Este nuevo uso de la palabra *darśana* se da al mismo tiempo que la recuperación (y reinterpretación) de las seis *darshanas* (*ṣaḍdarśanas*). Éstas

[25] Halbfass, W.: *India y Europa, op. cit.*, p. 585.

son canónicas en muchas interpretaciones modernas de las tradiciones sapienciales, tanto en el yoga moderno, como en el neovedanta, e incluso en historias de la filosofía de la India, como la obra de Radhakrishnan[26], uno de los autores que acoge el *darshan* como clave para entender la tradición india, caracterizándola como un "empirismo psicológico" o "místico" basado en las experiencias religiosas[27].

Uno de los textos que populariza esta tendencia a considerar tales escuelas ortodoxas como representantes necesarios e insustituibles de la historia de la filosofía de la India es la obra de Max Müller, llamada *Six Systems of Indian Philosophy*, y publicada el año 1899. A partir de este estudio, todas las historias de la filosofía de la India que se precien harán mención de estas *ṣaḍdarśanas*. No se consideran simplemente como representantes de la filosofía de la India, sino como *las filosofías* de la India por antonomasia. Son las *darśanas āstika*, considerándose el budismo y el jainismo como sistemas *nāstika*. Normalmente se ha traducido *āstika* como "que trata del Ser" y *nāstika* "que trata del no-Ser", pero consideramos preferible pensar la clasificación *āstika/nāstika* como *ortodoxo/heterodoxo*, según sigan o no los Veda, si bien esta clasificación puede deberse a razones más bien socio-políticas[28]. Estudios como los

---

[26] En Radhakrishnan, S.: *Indian Philosophy* (Vol. 2), New Delhi, Oxford University Press, 2012, publicada por primera vez en 1923, el autor muestra las *darśanas* como sistemas filosóficos que van desarrollándose a lo largo del tiempo. Es palpable el sentido moderno de *darśana* como sistema filosófico de cariz occidental. Entiende éstas como sistemas de pensamiento "donde el frío criticismo y el análisis toman el lugar de la poesía y la religión" (*Ibid.*, p. 3). Como si fueran sistemas filosóficos movidos sobre todo por la crítica y el análisis, sin vínculo alguno con el dogma, el rito y el símbolo de la "religión", como si solo fueran sistemas críticos y especulativos, movidos solo por una necesidad de "codificar sus puntos de vista" y defenderlos lógicamente, con una teoría del conocimiento crítica, racional y especulativa.

[27] Como comenta Halbfass, la obra de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, publicada en 1902, fue vital para que se comenzara a considerar el carácter científico y psicológico de la religión.

[28] Según Panikkar, "la lista tradicional de sistemas brahmánicos (Âstika, la filosofía «afirmativa», como opuesta a Nâstika, la filosofía «negadora», como el buddhismo, el jainismo, el Lokâyata) contiene las seis escuelas (generalmente agrupadas en tres pares) Nyâyâ y Vaiśeṣika, Sâṁkhya y Yoga, y Mîmâṁsâ y Vedânta. Estos sistemas intelectuales, denominados «canónicos», tienen en común el haber sido creados «para reflexionar sobre los Veda y de ese modo lograr conocimiento de la realidad». Su «ortodoxia» consiste en el hecho de tomar los Veda, la Revelación sagrada, como su punto de partida, o, al menos, en una exégesis minimalista, no contradecirlos. Los sistemas Nâstika, por el contrario, no reconocen la autoridad de los Veda. No obstante,

de Helmuth von Glasenapp[29] o David White[30] ponen en entredicho el carácter estático y esencial de esta doxografía, y tendrán en cuenta su carácter relativo e histórico.

En la literatura del yoga moderno se hace un uso moderno de la palabra, apenas recapitulando otras palabras que se usaron para designar o señalar la *filosofía* y la *sabiduría*. Se llega a considerar que sólo ha habido seis "filosofías"; lejos de la realidad, dado que la India cuenta con muchos más sistemas "filosóficos". De hecho, no todas las doxografías premodernas incluyen seis *darśanas*, ni siempre se incluyen las *ṣaḍdarśanas* en las clasificaciones, a veces incluso se incluyen sistemas *nāstika*, ya que ni siquiera la separación *āstika/nāstika* es hegemónica en la literatura doxográfica. Según Prem Pahlajrai[31] parece ser que la primera obra en la cual se toman en concreto sólo estas seis *darśanas* que actualmente conocemos es en *Ṣaḍdarśanīsiddhāntasaṃgraha*, obra de Rāmabhadra Dīkṣita, del siglo XVII o XVIII. Según Halbfass, la primera doxografía datería del siglo VIII, *Ṣaḍdarśanasamuccaya* (*Compedio de los Seis Sistemas*) del jain Haribhadra, aunque no incluye el "*Yoga*" en su lista. La doxografía *Sarvasiddhāntasaṃgraha*, del siglo XII, sería por su parte la primera que

---

deberíamos tener en cuenta que la división Âstika/Nâstika, como toda división ortodoxia/heterodoxia, es más de una naturaleza política que intelectual. En algunos de los darśana «ortodoxos» hay muy poco contenido védico". (Panikkar, R.: *La experiencia filosófica de la India*, *op. cit.*, p.140).

[29] En Glasenapp, H.: *La filosofía de la India*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, publicada por primera vez en 1948, el autor pone en cuestionamiento la ortodoxia y esencialismo de los Seis *Darśanas*. Explica que el nombre de las *darśanas* se debe al método que siguen, "éstos no son designados con el nombre de su creador o según el punto de vista adoptado por ellos ( ) sino de acuerdo con su forma de trabajo" (*Ibid.*, p. 132). No serían "visiones" o "cosmovisiones" escritas a partir de las experiencias de sus autores o en el marco de sistemas, sino métodos de trabajos. Los diferentes *darśanas* habrían surgido al diferenciarse en puntos importantes de los otros, especialmente de las *Upaniṣads*. El autor duda además del carácter "védico" o "brahmánico" de los diferentes *darśanas*. Señala además que su número se debe a mero simbolismo numérico.

[30] En White, D.G.: *The Yoga Sutra of Patanjali. A biography*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2014, el autor muestra la vida literaria y filosófica del texto que dio nombre a uno de los *darśanas*. En la biografía relata cómo de manera azarosa el *Yogasūtra* llega a ser un texto fundamental tanto en la Historia de la Filosofía de India, como en el yoga moderno, debido precisamente a haber sido incluido en las *ṣaḍdarśanas* y a que éstas tomaran un lugar tan importante y clave en el pensamiento moderno de la India.

[31] Pahlajrai, R.: «Doxographies-Why six *darśanas*? Which six», en el "2004 Asian Studies Graduate Student Colloquium", University of Washington.

incluiría el "*Yoga*" de Patañjali, compuesta por seis escuelas *āstika* (pero en lugar de la escuela *nyāya* tenemos el *vedavyāsa* del Mahābhārata) y seis escuelas *nāstika*.

Así vemos cómo, con el neovedanta y el neohinduismo, las *seis darshans* (es decir, una de las doxografías premodernas) devienen canónicas y hegemónicas en cualquier libro de historia de la filosofía de la India, gozando de una posición privilegiada y de un carácter "verdadero" como las diferentes perspectivas posibles acerca de la realidad.

Esta clasificación de las seis *darshans* se explica no sólo en los manuales de historia de la filosofía de la India, sino en las diferentes formaciones de *yogis* y de profesores de yoga. Si bien nunca se ponen en práctica en las metodologías del yoga actual, *darshanas* como el *nyāya*, el *vaiśeṣika* o el *mīmāṃsā* se citan y se definen en estas formaciones debido a su carácter canónico, esencial y hegemómico (en tanto sistemas *āstikas*[32]), así como a su aura adquirida de autenticidad y verdad. Otras *darshans*, como el *sāṃkhya*, el *yoga* o incluso el *vedānta*, son estudiadas y adaptadas pero bajo el filtro de la hermenéutica *neovedanta*. Se da por hecho que son seis, porque no podía ser de otra manera, y que han existido de una manera continua y regular durante el tiempo. Por otra parte en el yoga moderno se cree que, del mismo modo que el darshan Yoga es *āstika*, todos los yogas, es decir, todos los métodos yóguicos, tienen que ser *āstika*, y con motivo de ello se considera que en el budismo y el jainismo no se practica yoga, ya que el Yoga sólo es uno, y es *āstika*.

7. El *darshan* dentro del marco New Age

Si se sustenta esta idea de la filosofía como *darshan* en tanto "visión experiencial" la filosofía de la India puede verse reducida a una "ciencia" de los *estados alterados de conciencia*. Esta idea, que se va desarrollando a lo largo del XIX y del XX, podemos considerar que confluye, se ajusta y es incluida dentro del marco que Hanegraaf llama *religión New Age*[33].

[32] La mayoría de las escuelas y formaciones de yoga no tienen en cuenta tradiciones *nāstikas* como el budismo, debido a su carácter heterodoxo. En este sentido la mayor parte del yoga moderno se entronca en la tradición védica e hindú, al considerar (aunque sólo sea de una manera simbólica) los Veda como la Escritura fundamental, en la que se basa toda reflexión y tradición filosófica posterior.

[33] Hanegraaf, W.: *New Age Religion and Western Culture*, New York, SUNY, 1998.

Tal y como vimos en las páginas de "El Yoga Moderno como retorno esotérico de lo divino"[34], muchas formas de pensamiento y de filosofía formarían parte del paradigma que supone esta *religión New Age*, formas de *esoterismo secularizado* que confluirían con las creencias del yoga moderno, entre las que podemos destacar el ocultismo, el armonialismo y el Nuevo Pensamiento, y donde podríamos añadir la idea de *filosofía perenne* y la psicología transpersonal.

Así, el yoga moderno convergería con esta forma de pensamiento New Age. Podríamos decir que el yoga hace suya la perspectiva psicológica de la *religión New Age*, el cual considera que es posible aprehender la misma mente de Dios de manera objetiva. En el yoga moderno, esto se traduce en llegar a conocer tanto el ser humano y el mundo como lo divino.

Según Hanegraaf, la religión New Age apostaría por una nueva ciencia alternativa que, a diferencia de la ciencia hegemónica, no reduce todo a lo material, para así poder explicar los fenómenos espirituales, transpersonales e incluso paranormales. Esta ciencia alternativa supondría un nuevo paradigma *holístico* (ya que integraría e incluiría todas las formas de ciencia y religión), la vanguardia del progreso científico, y nos acercaría cada vez más a lo divino –siempre desde una perspectiva científica–, otorgando a su vez base "científica" a los fenómenos psicológicos de la religión. Como explica Hanegraaf, esto se da con el proceso paralelo de la psicologización de la religión y la sacralización de la psicología. En la tesitura que se ha debatido Occidente desde el inicio de la modernidad de tener que elegir entre fe y ciencia, la *religión New Age* apuesta por una idea de *gnosis* que integra religión y ciencia, siendo fiel al espíritu del esoterismo secularizado occidental. En este paradigma se acepta que lo divino es una proyección de la mente, pero aun así no se acepta una conclusión atea. Al revés, se considera que esta situación responde precisamente a la naturaleza evolutiva del ser humano en el cosmos y su relación íntima con la divinidad. En cierta manera, lo divino está dentro de nosotros esperando a ser actualizado y realizado porque la divinidad (o la naturaleza divina), de una manera u otra, lo habría dispuesto así. Que el cerebro sea capaz de producir estados místicos no se comprende como una prueba de la inexistencia Dios (ya que lo religioso se reduciría a química), sino al contrario, se toma como prueba de que somos divinos,

[34] Riutort, J.: «El Yoga Moderno como retorno esotérico de lo divino», en Oñate, T. & Otros Eds.: Hermenéuticas del Cuidado de Sí (en cursiva)..., *op. cit.*, pp. 693-722.

de que en nuestro cuerpo están los recursos para realizar la divinidad y coparticipar con Ésta en su proyecto de evolución. Las experiencias transpersonales (como los e*stados alterados de conciencia*) serían pruebas empíricas (así como fundamentos) para explicar estas cosmovisiones espirituales noduales que se adoptan y adaptan en el yoga moderno, como la misma *religión New Age*, el *sanatana dharma* del neovedanta y la *filosofía perenne* de Huxley.

8. La filosofía en el yoga

Siguiendo la tendencia del New Age a explicar la religión y el misticismo de manera "científica", la liberación y la realización serán comprendidas dentro del yoga moderno (sobre todo en lo que De Michelis llamaría *yoga moderno meditacional*, pero aplicable también al *postural*, al *psicosomático* y al *confesional*) como un 'estado mental', como un *estado alterado de conciencia*. Así, la manera por tanto de llegar a la *realización* es la técnica yóguica, normalmente mediante técnicas meditativas.

Todo lo que necesita conocer el yogi son las técnicas para producir en él el *estado alterado de conciencia* asociado con la *realización*. En el segundo panel, situado –por ejemplo– en la parte superior, podemos dibujar al gurú moderno[35] del yoga explicando a un público occidental su visión (lo que podemos llamar "su filosofía"), sus experiencias y *estados alterados de conciencia*, dando instrucciones para alcanzar dichos estados. En las escuelas de yoga moderno (al menos las de yoga *meditacional*), la "filosofía" puede reducirse en cierta manera a la narración psicológica del gurú (que en principio también ha llegado y ha tenido la "visión") que participa de la mente de Dios. El profesor de yoga, en base a su experiencia de la verdad objetiva de qué es Dios (o bien del conocimiento que tiene de la narrativa mística de su gurú o, en su defecto, del fundador de

[35] Acerca de los gurús transnacionales en Occidente pueden consultarse los siguientes estudios: Forsthoefel, T.A. & Humes, C.A. (Eds.): *Gurus in America*, Albany NY, State University of New York Press, 2005; Williamson, L.: *Trascendent in America: Hindu-Inspired Meditation Movement as New Religion*, New York, New York University Press, 2010; Gleig, A. & Williamson, L. (Eds.): *Homegrown Gurus. From Hinduism in America to American Hinduism*, Albany NY, Suny Press, 2013; Singleton, M. & Goldberg, E. (Eds.): *Gurus of Modern Yoga*, New York, Oxford University Press, 2014; Goldberg, E.: *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Vermont, Inner Traditions, 2018.

alguna *darshan*) explica cómo es la realidad, el ser humano, el mundo y la divinidad. La idea de que hay una verdad última objetiva metafísica (a la cual habría llegado el gurú de manera omnisciente) se convierte en el fundamento estable de unas enseñanzas que pueden devenir dogma, pudiendo derivar, por extraño que parezca, en un fundamentalismo, en cuanto esos dogmas devienen el único fundamento de toda práctica y camino espiritual. Apenas se duda de que la experiencia mística del gurú sea epistemológicamente correcta, es decir, de que responda a un conocimiento real de los estados místicos o que dicha experiencia sea prueba de lo divino. Se da por hecho que el gurú ha llegado y ha tenido la visión mística, pero además se asume que esta visión es la misma realización e iluminación que han tenido todos los místicos a lo largo del tiempo. Se entiende que es la misma también descrita en las ontologías de los textos de las tradiciones sapienciales, como las *Upaniṣads*, la *Bhagavad-gītā* o el *Yogasūtra*. Sea llamado *mokṣa*, unión divina, *nirvana*, *kaivalya* o *samādhi*, en el fondo se trata del mismo estado, pues la mayor parte del yoga moderno, en su meta-relato *perennialista*, considera que todas las experiencias místicas últimas tienen la misma naturaleza. Así, será la misma experiencia la del Buda, Santa Teresa de Jesús o Śaṅkara. Los practicantes de yoga deben en consecuencia seguir los pasos y las instrucciones del gurú, cultivando experiencias para llegar al estado último de conciencia mediante el yoga y la meditación. Lo ejemplifican dos famosas máximas que corren por los manuales y escuelas del yoga moderno: "el yoga es 99% práctica y 1% de teoría" de Pattabhi Jois, y "un gramo de práctica vale más que toneladas de teoría" de Swami Sivananda Saraswati. Estas máximas se traducen en una separación entre práctica y teoría, considerándose que la filosofía (en tanto ejercicio hermenéutico e interpretación vivencial de la ontología tradicional) es mera "teoría", es decir, palabra muerta, especulación vaga y estéril, y que lo realmente importante es la práctica de yoga. El *yogi* moderno debe basar su práctica sobre todo en sesiones y/o clases de yoga que sigan las instrucciones del gurú, apenas dedicando tiempo ni dejando lugar a la hermenéutica, a la realización ontológica de la palabra del Ser en los textos de las tradiciones sapienciales. Bien es verdad que esta aproximación basada en la instrucción dogmática ayuda a seguir un camino espiritual, ya que simplifica la ontología y la ofrece "masticada" en forma de dogma claro, donde no hay lugar para la duda, sólo reglas para la práctica; sin

embargo, esto conlleva que la *praxis* sea comprendida de una manera limitada, donde no se incluye la misma ontología como camino vivencial iniciático y transformador, sino solo el ejercicio del yoga en las sesiones y clases. Si bien estamos de acuerdo en que lo básico es la "práctica", la vivencia, consideramos que ésta debe ser ontológica (donde se incluiría por supuesto la práctica experiencial de las técnicas yóguicas y el acceso a estados meditativos) y que, por tanto, la hermenéutica resultará clave para la comprensión y realización de la ontología.

En esta imagen que se dibuja del yoga moderno, la filosofía ya no es el ejercicio hermenéutico de discriminación, diferenciación y selección, característico de una época premoderna en la cual el intelecto intuitivo (como el *nous* griego, la *intelligentia* latina o el *buddhi* y el *sattva* índicos) desempeñaba un papel muy importante en la labor de separar el trigo de la paja y de orientar, a su vez, en el camino ascensional de la realización ontológica, integrando los sistemas simbólicos dentro de la práctica espiritual. Como hemos mostrado, existe la tendencia en la práctica yóguica actual de que *el saber* se reduzca a tener experiencias ónticas (ya sean sensitivas, sentimentales, emocionales o *estados alterados de conciencia*, como por ejemplo las experiencias kundalini) conseguidas mediante el ejercicio de las técnicas meditativas, dejándose de lado vivencias noéticas, meta-noéticas y ontológicas, así como las implicaciones sociales que éstas conllevan. Existe, pues, el peligro de que las sabidurías asiáticas sean leídas en términos modernos en base a un meta-relato *inclusivista*, cientificista y *perennialista* que reduzca las diferencias a un denominador común, y que no expliquen por el contrario qué es la sabiduría, seleccionando solamente apartados concretos de las tradiciones, en un diseño espiritual basado en la experiencia personal e individual de la ciencia mística y/o del yoga, perdiéndose de esta forma las propuestas propias de las diferentes tradiciones. Por otra parte, este enfoque *perennialista* considera que todas las tradiciones llevan a la misma meta, de modo que resultaría indiferente qué tradición seguir, dando lugar a lo que podemos considerar como un *relativismo espiritual*.

Esto no quiere decir que las experiencias del yoga y de la meditación no sean importantes en la práctica del *yogi*, de hecho son imprescindibles en su papel purificador y propulsador, pero posiblemente no suficientes, como se encargan de recordar la mayoría de textos de las tradiciones sapienciales. La experiencia, la vivencia, es clave, pero por sí sola no

basta. Pensamos que para que haya transformación éstas han de ser relacionadas, integradas e incorporadas en una ontología simbólica, en la continuidad de una tradición sapiencial y su sistema simbólico correspondiente.

Por otra parte, tampoco estamos diciendo que se deban dejar de lado todos los avances científicos con respecto al yoga actual, pero eso tampoco implica inversamente que tengamos que tomar el yoga como una "ciencia". Es importante demostrar (o refutar) los beneficios del yoga, así como fundamentar su utilidad higiénica y psicológica; pero de la misma manera que los procesos químicos que suceden en un enamorado no explican el amor (o la poesía que éste pudiera escribir), tampoco creemos que tales procesos puedan explicar lo religioso y lo espiritual. La ciencia aporta una cierta seguridad (al menos cuando hacemos yoga para saber qué es seguro y qué no, qué nos aporta salud y qué no), pero con relación a un camino sapiencial este paso no sería suficiente, al menos tal y como parece sugerir el diálogo con los textos de las diferentes tradiciones que utilizan el método del yoga.

9. La filosofía como hermenéutica de las tradiciones sapienciales

Si leemos detenidamente los textos de las tradiciones sapienciales, encontramos palabras para entender "filosofía" y "sabiduría" que suelen no corresponderse con el término *darśana* (término que, como hemos dicho, se encuentra sobre todo en las doxografías). Para un análisis de los diferentes términos "homeomórficos" que pueden designar la tarea filosófica, así como la sabiduría y el conocimiento, remitimos a la obra de Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*. Por ejemplo, tanto en la tradición *vedānta* como en la del *Yogasūtra* tenemos *prajñā* (traducido por "sabiduría", "comprensión", "discernimiento"). Y si bien el *prajñā* en ambas tradiciones designa estados de sabiduría más allá de la racionalidad, ello no implica que se niegue la razón y el intelecto, al revés. Precisamente es el intelecto (*buddhi* en el *Yogasūtra*, así como en algunas *Upaniṣads*) aquel que ayuda a realizar, a darse cuenta, a recordar, a despertar, aquello que es la sabiduría. A ésta no se llega simplemente con experiencias meditativas sino a través de una práctica que incluye lo que podemos

llamar *filosofía*. Si queremos participar de los símbolos de las tradiciones sapienciales necesitamos situarnos en un panorama diferente del que hemos contemplado en los paneles de izquierda y derecha. Entre estos dos paneles, precisamos ir iluminando un tercer panel que nos permita entender de otra manera los textos de las tradiciones sapienciales del sur de Asia al tiempo que nos ayude a arrojar luz sobre las problemáticas actuales. Para configurar este panel proponemos una filosofía de la India, comprendida ésta no como mera doxografía o taxonomía de los "sistemas" filosóficos del sur de Asia, es decir, no como si se tratara de una inmóvil clasificación y exposición *sobre* la filosofía de la India, sino como ejercicio hermenéutico de comprensión dentro de las propuestas textuales de las tradiciones sapienciales; es decir, como acción de un pensar noético que siga, no tanto la razón instrumental del *manas*, sino la intelección intuitiva y discernidora del *buddhi*. La filosofía puede ayudar de este modo a interpretar la Palabra de las tradiciones sapienciales, con vistas a que podamos encarnar sus textos y símbolos, para así abrirnos a sus propuestas ontológicas y estéticas, siempre partiendo de la situación personal del hermeneuta, es decir, desde su historicidad y sus problemas contemporáneos. Entendemos la interpretación, por tanto, no como la aplicación de una doctrina al modo "fundamentalista" sino como un diálogo cotidiano con el texto desde nuestra condición propia, donde se lleva a cabo un ejercicio filosófico y hermenéutico constante con el fin de participar del sistema simbólico propuesto por la tradición misma a la cual éste pertenece y desde la cual nos orientamos; para facilitar, en definitiva, no meros estados alterados de conciencia sino una verdadera transformación ontológica de la misma vida.

Bibliografía

Alter, J.S.: *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2004.

Aravamudan, S.: *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 2005.

Aveling, H.: *The Laughing Swamis. Australian Sannyasin Disciples of Swami Satyananda Saraswati and Osho Rajneesh*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.

De Michelis, E.: *A History of Modern Yoga*, London, Continuum, 2004.

Eliade, M.: *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, trad. al español de Diana Luz Sánchez, México D.F., FCE, 2001.

Flood, G.: *El hinduismo*, trad. al español de Miguel José Hagerty, Madrid, Akal, 2008.
Flood, G. (Ed.): *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, Blackwell, 2005.
Forsthoefel, T.A. & Humes, C.A. (Eds.): *Gurus in America*, Albany NY, State University of New York Press, 2005.
Glasenapp, H.: *La filosofía de la India*, trad. al español de Fernando Tola, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
Gleig, A. y Williamson, L. (Ed.): *Homegrown Gurus. From Hinduism in America to American Hinduism*, Albany NY, Suny Press, 2013.
Goldberg, E.: *The Path of Modern Yoga. The History of an Embodied Spiritual Practice*, Vermont, Inner Traditions, 2018.
Halbfass, W.: *India y Europa*, trad. al español de Óscar Figueroa Castro, México D.F., FCE, 2013.
Hanegraaf, W.: *New Age Religion and Western Culture*, New York, SUNY, 1998.
Heidegger, M.:
— *Caminos de bosque*, trad. al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2010.
— *Conferencias y artículos*, trad. al español de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.
— *Hitos*, trad. al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2014.
Huxley, A.: *La filosofía perenne*, Barcelona, Edhasa, 2004.
Oñate, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid, Alderabán, 2000.
Panikkar, R.: *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000.
Patañjali: *Yogasūtra. Los aforismos del Yoga*, trad. al español de Óscar Pujol Riembau, Barcelona, Kairós, 2016.
Pahlajrai, R.: «Doxographies-Why six *darśanas*? Which six», en el 2004 Asian Studies Graduate Student Colloquium, University of Washington.
Radhakrishnan: *Indian Philosophy Volume 2*, New Delhi, Oxford University Press, 2012.
Riutort, J.: «El Yoga Moderno como retorno esotérico de lo divino», en Oñate, T., Hernández Nieto, M.A., O. Zubía, P., Díaz Arroyo, J.L., Escutia, L.I. & Lomelí, S. (Eds.): *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo* Vol.2, Madrid, Dykinson, 2017, pp. 693-722.
Said, E.W.: *Orientalismo*, trad. al español de María Luisa Fuentes, Barcelona, DeBolsillo, 2007.
Satyananda, S.: *Four Chapters of Freedom*, Munger, Bihar Publications Trust, 2000.
Singleton, M.: *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice,* New York, Oxford University Press, 2010.
Singleton, M. & Goldberg, E. (Eds.): *Gurus of Modern Yoga*, New York Oxford University Press, 2014.
Strauss, S.: *Positioning Yoga. Balancing Acts Across Cultures*, Oxford, Berg, 2005.
Tola, F. & Dragonetti, C.: *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya*, Barcelona, Kairós, 2008.
Van der Veer, P.: *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2014.

Vattimo, G.: *Creer que se cree*, trad. al español de Carmen Sevilla, Barcelona, Paidós, 1996.

Williamson, L.: *Trascendent in America: Hindu-Inspired Meditation Movement as New Religion*, New York, New York University Press, 2010.

White, D.G.: *The* Yoga Sutra *of Patanjali. A biography*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2014.

La denominada 'filosofía medieval': aristotelismo y platonismo

Jesús de Garay
Universidad de Sevilla

1. Introducción

La noción de "filosofía medieval" es engañosa. Oculta la realidad de una tradición filosófica unitaria y de una larga continuidad, que se inicia en Roma (s. I a.C.) y finaliza en el s. XVII. Por ello es un equívoco designarla como "medieval", ya que se extiende desde Roma hasta la plena Modernidad del s. XVII. Lo característico de esta tradición "medieval" no es por tanto que tenga lugar en la Edad Media sino el protagonismo hegemónico del aristotelismo y del platonismo. Por cierto, del aristotelismo y del platonismo, pero no del Platón ni del Aristóteles que hoy se estudian en las facultades de filosofía y filología.

De Platón durante muchos siglos se desconocen la mayoría de sus escritos: por ejemplo, en el occidente latino sólo son accesibles en latín a fines del s. XV, y todavía entonces la lectura predominante sigue siendo la neoplatónica. En cuanto a Aristóteles, a partir del siglo VI sus escritos son leídos desde presupuestos y desarrollos neoplatónicos. Alfarabi y después Averroes intentan una lectura de Aristóteles independiente del platonismo, pero yendo mucho más allá de los textos de Aristóteles. Y desde el siglo XII, diferentes escuelas aristotélicas disputarán sobre la correcta interpretación de Aristóteles.

En cualquier caso, desde el siglo XIII al XVII, más allá de los debates entre platónicos y aristotélicos, y entre unos aristotélicos y otros, hay una tradición filosófica unitaria, con unos textos comunes, muchos presupuestos compartidos y, lo que es más decisivo, unas mismas preguntas que no encuentran respuestas coincidentes sino discrepancias radicales. Porque lo que define esta tradición no es tanto una doctrina común (que no la hay),

sino la continuidad de unas mismas preguntas. Esas preguntas ya no son las de Platón ni las de Aristóteles, por mucho que se los cite, sino las nuevas cuestiones que esos platonismos y aristotelismos han ido planteando a partir, eso sí, de algunos (pocos) textos de Platón o de Aristóteles. Sólo dos ejemplos a modo ilustrativo: 'la autoconciencia' y 'la voluntad libre'.

Con respecto a 'la autoconciencia' se podrían mencionar algunos breves pasajes del *De anima,* la *Ética a Nicómaco* o la *Metafísica,* donde Aristóteles realiza afirmaciones cargadas de sugerencias. Pero son afirmaciones dispersas y ambiguas. Para los aristotelismos posteriores, y especialmente para Plotino y el neoplatonismo, en cambio, lo relativo a la autoconciencia pasa absolutamente a un primer plano: se convierte casi en la pregunta filosófica por antonomasia. Queda la pregunta, no la respuesta. Porque respuestas habrá muchas y totalmente opuestas. Lo que define a la tradición filosófica "medieval" es la centralidad de la pregunta –sólo la pregunta– por la autoconciencia[1].

En relación a 'la voluntad libre' sucede algo similar. En Aristóteles (no en Platón) sí hay largos y precisos análisis acerca de los actos voluntarios, por ejemplo en *De anima* III, 7-11, o en *Ética a Nicómaco* III, 1-5. Sin embargo, las reflexiones estoicas sobre el destino y sobre la libertad forzaron a autores como Alejandro de Afrodisia o Plotino a abordar la cuestión con nuevos desarrollos. Asimismo, el ímpetu de las nuevas religiones como el gnosticismo, el maniqueísmo y sobre todo el cristianismo, reclamaba un mayor protagonismo de la libertad (del hombre y de Dios). El resultado es que la pregunta –de nuevo: la pregunta– por la voluntad libre es crucial. Aquí tampoco hay una doctrina común sobre la libertad, sino las discrepancias más encendidas. Pero la pregunta sobre la voluntad y la libertad pasa a ser quizá la nota más característica de esta tradición filosófica "medieval"[2].

2. Por qué estudiar la filosofía medieval

Para muchos estudiosos de la filosofía, la Edad Media representa una etapa prescindible. Afirman que son unos siglos en los que la religión

[1] Cfr. De Garay, J.: «La unidad de la conciencia en los comentadores griegos de Aristóteles», en *Contrastes* XXII, 3 (2017), pp. 51-74.

[2] Cfr. De Garay, J.: «La novedad de la filosofía medieval», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Ibercaja, 1992, pp. 305-314.

ha suplantado a la razón, y en los que difícilmente puede encontrarse algún texto o autor relevante para la filosofía. 'Modernidad' implica necesariamente ruptura con la cultura medieval. En el mejor de los casos se reconoce a los medievales un papel de mero transmisor del pensamiento antiguo clásico, a pesar de las deformaciones a que sometieron a los antiguos griegos.

No es raro encontrar reconocidos filósofos actuales que se vanaglorian de su absoluta ignorancia del pensamiento medieval. Y, como es sabido, este menosprecio de la filosofía medieval ha tenido como consecuencia la marginación –e incluso la exclusión– de la filosofía medieval en los planes de estudio de muchas facultades de filosofía en España. Todavía no son pocos los que relacionan la filosofía medieval con un tomismo nacionalcatólico, con la inquisición y el franquismo. Incluso el término "medieval" frecuentemente es usado como insulto para calificar a personas o instituciones arcaicas, sin cultura y sumidas en la barbarie.

Aun cuando haya alguna media verdad en este menosprecio del pensamiento medieval, se trata de un juicio que yo no comparto. Entiendo que el pensamiento medieval ofrece una gran riqueza y además es absolutamente necesario para conocer la historia de la filosofía, también la filosofía moderna y contemporánea.

En los últimos cien años se ha demostrado de muchos modos la continuidad del pensamiento moderno y el pensamiento medieval. Como documentó exhaustivamente Gilson allá por 1925: no se puede entender a Descartes sin la escolástica. Pero tampoco es comprensible la teoría política moderna sin Marsilio de Padua, ni Hume sin Ockham, ni la doctrina de los derechos humanos sin el tomismo de Francisco de Vitoria[3]. Incluso más allá de puntuales continuidades, doctrinas centrales de la Modernidad como 'la racionalidad científica', 'la libertad' o 'la dignidad humana' hunden sus raíces en el pensamiento medieval. Descubrir cómo los prejuicios modernos se han formado y consolidado hasta convertirse precisamente en prejuicios intocables, tabúes, requiere introducirse en argumentaciones y debates medievales. Muchas de nuestras modernas

[3] Con respecto al neoplatonismo y a Proclo en particular, véase Beierwaltes, W.: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985. Para la filosofía medieval en su conjunto, véase Honnefelder, L.: *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin, B. University Press, 2008.

creencias tienen, mal que nos pese, raíces medievales. Incluso algunos desvaríos modernos proceden de errores medievales.

Pero estudiar hoy la filosofía medieval no implica volver a preguntarse por la existencia de los demonios. Si la filosofía medieval ha de ser actual, ha de estudiarse desde la perspectiva del pensamiento actual. Es decir, las preguntas que hay que formular a la filosofía medieval son las mismas preguntas que actualmente nos hacemos quienes nos dedicamos a la filosofía. Si no es así, la filosofía medieval quedaría reservada exclusivamente a historiadores y filólogos, pero no a filósofos.

La pregunta entonces es: ¿en qué medida los textos medievales pueden responder a las preguntas actuales de la filosofía? La respuesta no es difícil: preguntas por la ciencia, por el hombre, por la libertad, por el conocimiento, por la conciencia, etc., son reiteradas una y otra vez entre los medievales. Más aún, el debate filosófico va más allá de las fronteras culturales, políticas o religiosas, lo que revela su independencia del marco cultural y religioso en el que surgen. En resumen, en los textos medievales encontramos muchas de las cuestiones que hoy seguimos planteándonos.

No obstante, hay un aspecto que dota hoy a la filosofía medieval de una especial relevancia. Y es su carácter premoderno. El discurso filosófico del siglo XX y XXI –ya desde Schopenhauer o Nietzsche– ha insistido en la crisis de la modernidad. La denominada posmodernidad fue quizá el último de sus epígonos. Obviamente todo lo relacionado con la modernidad y sus supuestas crisis es un territorio enormemente complejo y, de hecho, se ha planteado y se sigue planteando desde muy diferentes ópticas.

Lo que quiero destacar aquí es que la filosofía medieval es uno de esos observatorios privilegiados desde donde examinar la crisis de la modernidad. Por una razón: las doctrinas modernas surgen como continuidad o como rechazo de las doctrinas medievales. Es decir, si hay algo que rectificar en las bases doctrinales de la modernidad, hay que empezar revisando sus precedentes medievales. Insisto: los prejuicios modernos son la conclusión final de largos debates medievales.

Resulta ingenuo –y desde luego precipitado– el habitual intento de saltarse los casi dos mil años de filosofía que hay entre Descartes y Aristóteles. Sin duda las críticas de Nietzsche o Heidegger a Sócrates y Platón son interesantes, así como su reivindicación de sofistas o presocráticos. Pero

la suposición de que apenas ha habido pensamiento ni filosofía desde Aristóteles a Descartes resulta de una ignorancia y de una candidez ridículas, cuando no mala conciencia.

Por más que fantaseemos con la repentina aparición de grandes genios filosóficos, lo cierto es que la historia de la filosofía no avanza a saltos. En cuanto se indaga en las lecturas y precedentes de cualquier autor, se descubre enseguida su continuidad con determinadas tradiciones filosóficas. Ni saltos ni rupturas. El Platón de Carnéades no es el de Plotino ni el de Avicena. Como tampoco el Aristóteles de Cicerón es el de Alejandro de Afrodisia ni el de Avicena ni el de Ockham.

Pues bien, la filosofía medieval llevó a cabo una constante transformación de la filosofía antigua. 'Transformación' no significa 'ruptura'. Platón y Aristóteles, como todos sabemos, ofrecen muchas lecturas, algunas más ceñidas a los textos y otras menos. Pues bien, en la Antigüedad romana, en la Edad Media y en la Modernidad temprana, en estos siglos en los que la tradición filosófica está dominada por el platonismo y el aristotelismo, las doctrinas de Platón y de Aristóteles van adoptando muy diversas formas. No hay ruptura: la inmensa mayoría de los pensadores siguen teniendo como referencia a Platón y Aristóteles, conformando una misma tradición común.

Por eso, por ejemplo, la referencia a Platón en un texto medieval no significa más que un nombre, una etiqueta con la que calificar una determinada doctrina filosófica (que generalmente resulta difícil atribuir al genuino Platón). Platonismos –como aristotelismos– hay muchos, incluso contradictorios entre sí. Por ello, si se analizan los precedentes de la modernidad, no basta con mirar a los siglos inmediatamente anteriores y adelantar la modernidad a Ockham y Escoto. Los árboles genealógicos se extienden más allá de un par de siglos.

Sólo una consideración aparentemente intempestiva: ¿por qué los yihadistas son calificados como locos? O simplemente, ¿por qué nos resultan tan absolutamente ajenos a nuestra cultura? ¿Por qué ni tan siquiera podemos admitir que su conducta sea razonable? Quizá la incomprensión procede de que ignoramos su fundamentación teórica, orientada hacia una crítica a la modernidad, pero cuyas argumentaciones antimodernas beben en determinadas tradiciones filosóficas medievales (sus "clásicos").

En resumen, si queremos entender la filosofía moderna y el pensamiento actual, es preciso tener en cuenta su dependencia de la filosofía medieval. Pero además, si queremos rectificar nuestros prejuicios modernos, necesitamos igualmente analizar sobre qué bases se han construido tales prejuicios.

3. Los inicios de la filosofía medieval

Antes de continuar, es necesaria una puntualización. Ya he indicado que no se debe confundir la filosofía "en la Edad Media" y la 'filosofía medieval'. Los límites cronológicos de la Edad Media se prestan a discusión, pero de modo convencional muchos la sitúan entre los años 476 y 1453, es decir, entre la caída del imperio romano de occidente y la caída de Constantinopla. Sin embargo, la tradición filosófica medieval posee una unidad que va más allá de la denominada 'Edad Media'. Este desajuste es visible en casi todos los manuales clásicos de filosofía medieval, que incluyen a San Agustín (y a otros pensadores cristianos que viven en el imperio romano) como un autor medieval. La razón es que frecuentemente se suele considerar la aparición del cristianismo como señal de identidad de la filosofía medieval.

Este planteamiento entiendo que es perturbador y completamente ajeno al desarrollo del pensamiento filosófico. La realidad histórica, muy al contrario, es que apenas hay diferencia entre los pensadores cristianos y los paganos que viven entre el siglo II y el siglo VI. Desde el punto de vista de las doctrinas filosóficas comparten los mismos presupuestos y argumentos. Ciertamente hay puntos en los que difieren por sus creencias religiosas, pero esas discrepancias se exhiben desde unos planteamientos filosóficos compartidos.

Por lo demás, bajo el rótulo de "paganismo" se suele incluir a religiones muy diferentes, cuyo único punto en común es que no son cristianas. Junto a la tradicional religión olímpica, conviven el orfismo, el maniqueísmo, el gnosticismo, los cultos egipcios, el hermetismo o los oráculos caldeos. Pero, más allá de sus creencias religiosas, quienes se dedican a la filosofía en estos siglos forman una misma comunidad filosófica, con sus debates internos y su terminología específica. Otra cosa son sus debates teológicos particulares, que, ahora sí, están limitados al ámbito

de quienes profesan una misma religión. Estas controversias religiosas y teológicas no afectan directamente al curso de la historia de la filosofía, aun cuando arrojen luz sobre las motivaciones de cada pensador.

¿Dónde se ha de poner entonces el inicio de esa tradición filosófica mal llamada "filosofía medieval"? Mi propuesta es en el siglo I antes de Cristo. Es en ese momento cuando se produce un conjunto de acontecimientos en el interior de la comunidad filosófica griega y romana que modifica sustancialmente el curso de la filosofía antigua y que se impondrá hasta los inicios del siglo XVII.

Por eso, entiendo que la etiqueta "filosofía medieval" es engañosa, por muy consolidada que esté en los manuales y en los planes de estudio de las facultades de filosofía. Hay una misma tradición filosófica que abarca la Antigüedad Tardía, la Edad Media y la Modernidad temprana. Es la tradición del platonismo y del aristotelismo. Comienza en el siglo I antes de Cristo y finaliza entrado ya el siglo XVII. Es una tradición que asimila el estoicismo y el pitagorismo y que se presenta unas veces como platonismo y otras como aristotelismo.

Es decir, en el estudio de la historia de la filosofía es preciso romper con la cronología de la historia política. Si examinamos la "filosofía medieval" a la luz del conjunto de la historia de la filosofía occidental, detectamos inmediatamente su singularidad. Se diferencia claramente de la filosofía griega clásica, así como de la filosofía moderna y contemporánea.

Los dos hilos conductores de esta "filosofía medieval" son el platonismo y el aristotelismo. El momento final de esta tradición filosófica –es decir, el inicio de la filosofía moderna– hay que ponerlo en el abandono del aristotelismo y del platonismo como tradiciones filosóficas de referencia. La vigencia del aristotelismo y del platonismo como principales referentes en los debates filosóficos define una clara época en la historia de la filosofía. Si por ejemplo nos situamos en el siglo II antes de nuestra era, las doctrinas de Epicuro, el estoicismo de Crisipo o el escepticismo de Carnéades son mucho más relevantes que la casi olvidada doctrina platónica de las Ideas o la ignorada metafísica de Aristóteles. Y en el otro extremo cronológico, si nos desplazamos al siglo XVIII, advertimos inmediatamente el absoluto desprecio existente hacia ese "tenebroso" aristotelismo medieval.

En resumen, hay una tradición filosófica unitaria y muy consistente, que abarca casi dos mil años, definida por el aristotelismo y el platonis-

mo, que tiene una fecha de nacimiento (el siglo I a.C.) y una fecha de defunción (el siglo XVII). Esta tradición filosófica queda desdibujada bajo las múltiples etiquetas de "filosofía en Roma", "filosofía medieval", "filosofía árabe", "filosofía renacentista", "escolástica tardía", etc. Sin duda cada una de estas denominaciones incluye unas particularidades muy determinadas, y no hay nada que objetar al respecto. Pero lo que deseo subrayar es que, por debajo de estas claras etapas cronológicas, existe una única tradición filosófica, con una continuidad asombrosa de casi dos milenios, que trasciende las diferencias culturales, religiosas, lingüísticas o geográficas.

No creo que sea preciso decir una sola palabra sobre el abandono del aristotelismo en el siglo XVII, por tratarse de episodios sobradamente conocidos. Sin embargo, creo que debo aportar algún argumento para mostrar por qué considero que el siglo I a.C. es el inicio de esta tradición filosófica hegemónica marcada por el platonismo y el aristotelismo.

Por el lado del platonismo, el momento decisivo se produce cuando en la Academia se abandona el escepticismo y se aboga por interpretar a Platón como un autor dogmático, del mismo modo que ya lo era el estoicismo. El impulso más fuerte en esta dirección lo da Antíoco de Ascalón (ca.125 - ca.68), quien trata de conciliar las doctrinas de Platón con las de la Stoa y Aristóteles.

Por el lado del aristotelismo, la edición del *corpus aristotelicum* por Andrónico de Rodas (fl. 60 a.C.), además de su novedad, supone asimismo una lectura sistemática de los textos aristotélicos.

A partir de estos años, tanto Platón como Aristóteles representan dos sistemas filosóficos distintos aunque con muchos puntos en común. En ambos casos la metafísica pasa a un primer plano como fundamento de toda la reflexión filosófica. También en los dos casos comienza a desarrollarse como género literario filosófico el comentario a las obras de Platón y Aristóteles. Los nuevos platonismo y aristotelismo, a partir de este momento, van a cobrar un protagonismo cada vez mayor, llegando a integrar dentro de sus sistemas a otras corrientes filosóficas, en particular al estoicismo. Es ilustrativo en este sentido que entre los neoplatónicos de los siglos V y VI el *Enchiridion* de Epicteto es considerado como el protréptico a la filosofía, en ocasiones incluso por delante de cualquier obra de Platón o Aristóteles.

Quizá el primer autor platónico en el que resulta más obvio este cambio de orientación sea Filón de Alejandría[4] (ca.25 a.C. - ca.50 d.C.), un rabino judío que defiende la perfecta armonía entre la religión de Moisés y la filosofía platónica, entre el *Génesis* y el *Timeo*. Todo procede de un único principio (Yaveh) que se manifiesta en su *Logos*. Es decir, en primer lugar *monoteísmo*: todos los demás dioses o ángeles son potencias de ese primer Dios oculto. Filón integra aquí a Yaveh con el Zeus estoico de Cleantes y con el Demiurgo platónico, intentando mostrar así el acuerdo de la filosofía griega con Moisés.

El papel de Filón en la historia de la filosofía medieval es relevante también por su impacto en la patrística cristiana, a partir de Clemente de Alejandría. Y posteriormente también en Bizancio y, en menor medida, en la filosofía judía medieval. Su influencia en los filósofos paganos de los primeros siglos es visible en Numenio de Apamea (segunda mitad del siglo II d.C.), buen conocedor de la tradición judía y que retoma muchas de las tesis de Filón. No hay que olvidar en este sentido que Plotino (ca.204-270) fue acusado de haber plagiado a Numenio, y que su discípulo Amelio (ca.216-ca.290) escribió numerosos comentarios a los escritos de Numenio.

En cualquier caso, independientemente del impacto posterior de Filón, su filosofía es un símbolo de la nueva orientación que recibe la reflexión filosófica a partir del siglo I a.C. En particular, la afirmación de una primera divinidad, primer principio de todo lo real, es una tendencia dominante en las diversas escuelas filosóficas y religiones (incluido el "politeísmo pagano") a partir de este momento. Y en segundo lugar, Filón representa también la nueva orientación hacia los textos, ya sean textos propiamente sagrados (órficos, herméticos, caldeos…, y por supuesto cristianos), ya sean los textos de Platón y Aristóteles, considerados *quasi* sagrados, en tanto que culminación de toda la sabiduría filosófica.

4. Antigüedad tardía y filosofía medieval

La mayoría de edad para esta nueva orientación de la filosofía tiene lugar en el siglo III de nuestra era, en pleno imperio romano, muy lejos aún de

[4] Cfr. Radice, R.: *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

la Edad Media[5]. En el aristotelismo, Alejandro de Afrodisia (ca. 150-ca. 215) expone el conjunto de la filosofía aristotélica de modo sistemático, afrontando las posibles incoherencias de los textos aristotélicos, y escribiendo comentarios a muchos de ellos. Desde entonces y hasta el siglo XVI inclusive, su interpretación de Aristóteles se convertirá en una de las lecturas más respetadas del aristotelismo.

Junto a Alejandro, Porfirio (ca.234 - ca.305), discípulo de Plotino, comentará la doctrina categorial de Aristóteles, en un extenso comentario a las *Categorías* así como en otra breve introducción (la *Isagogé)* acerca de los predicados aristotélicos. Este último escrito llegará a ser uno de los textos claves para cualquier interpretación de Aristóteles.

Más tarde, las paráfrasis de Temistio (ca.317 - ca.390) a los textos de Aristóteles servirán también de apoyo a los medievales para interpretar al estagirita. Posteriormente, los comentadores del neoplatonismo tardío –y especialmente Ammonio (ca.440 - ca.520), Filopón (ca.490 - ca.570) y Simplicio (ca.490 - ca.560)– serán atentamente estudiados por los filósofos medievales. El aristotelismo a mediados del siglo VI ha adquirido ya un perfil específico que se mantendrá en sus elementos básicos durante la Edad Media y hasta fines del siglo XVI.

Con respecto al platonismo las transformaciones son aún más radicales. Desde luego, no queda nada del escepticismo de la Academia media y nueva. Pitágoras aparece como el inspirador de Platón en el siglo I d.C. entre los autores denominados neopitagóricos, y muy especialmente a partir de Jámblico (ca.250 - ca.325). En el neopitagorismo, y después en el medioplatonismo[6] y el neoplatonismo, los diálogos *Parménides* y *Timeo* pasan a convertirse en las claves para comprender el resto de escritos y doctrinas de Platón, incluidas las no escritas.

Entre los platónicos, el "divino" Platón es presentado ya no sólo como el autor de un sistema filosófico enteramente coherente y verdadero, sino además como el teólogo que ha revelado los misterios más ocultos. En comparación con Platón, Aristóteles aparece como un platónico que se ha ocupado brillantemente de la lógica y de la física, en detrimento de la

[5] Para una visión general, véase Sorabji, R.: *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD* (3 vols.), London, Duckworth, 2004-2005.

[6] Dillon, J.: *The middle platonists: a study of Platonism 80 B.C. to A.C. 220,* London, Duckworth, 1977.

metafísica y la teología, campos donde únicamente ha elaborado breves e imprecisas aproximaciones.

El platonismo, al transformarse en neoplatonismo con Plotino (205 - 270 d.C.)[7], subraya la unidad de todo lo real, desde el Uno, origen de todas las cosas, hasta la materia, ultimo límite de lo real. La materia –y en general el mundo físico material– es sólo la última expresión del Uno y de la Inteligencia. Plotino expone estas doctrinas al margen deliberadamente de cualquier religión, aun cuando él practicaba los cultos paganos tradicionales. Es decir, el neoplatonismo de Plotino tiene la pretensión de ser una doctrina enteramente racional: sola filosofía. Porfirio, su primer y principal discípulo, abundará en este punto, tratando de mostrar cómo todas las religiones pueden ser reducidas a una misma doctrina filosófica, y en ese sentido todas son maneras diversas de presentar una misma verdad racional. En consecuencia, todas las religiones deben ser interpretadas alegóricamente, en tanto son la expresión de la filosofía platónica y, en consecuencia, de la verdad. La fuerte crítica de Porfirio al cristianismo se centra precisamente en la resistencia de los cristianos a reducir el cristianismo a racionalidad filosófica.

El neoplatonismo de Plotino, sin embargo, sufre también diversas rectificaciones, especialmente a partir de Jámblico, quien señala cómo más allá de la racionalidad filosófica es preciso acudir a la teúrgia, esto es, a los cultos religiosos. Lo que Jámblico y el neoplatonismo pagano posterior afirman en relación con los cultos paganos, coincide básicamente con lo que en esos mismos años (y posteriormente en la teología cristiana) será la liturgia cristiana y la teología sacramental: ambas actúan *ex opere operato*. En este aspecto y en otros muchos el neoplatonismo es asumido por los filósofos de profesión cristiana, como Orígenes, Mario Victorino, Agustín, los capadocios, Pseudo-Dionisio, Filopón, Esteban, Elías y tantos otros.

En resumen, los debates y desarrollos filosóficos de la Edad Media y la Modernidad temprana se producen en estrecha continuidad temática con los debates y doctrinas de la Antigüedad tardía. Más aún, son incom-

[7] Cfr. Plotino: *The Enneads* [Armstrong, A.H. (Ed.)], Cambridge MA, Loeb Classical Library, 1968–88. En traducción al español, véase Plotino: *Enéadas* [Igal, J. (Ed.)], Madrid, Gredos, 1982-98. A pesar de su antigüedad, siguen siendo actuales los escritos de J. Trouillard sobre Plotino: *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955; y *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

prensibles sin la filosofía tardoantigua. Las diferentes creencias religiosas tiñen con su propia terminología muchas de estas doctrinas, pero desde un punto de vista filosófico la continuidad es total.

El momento filosóficamente decisivo de la transición de la Antigüedad tardía a la Edad Media es el siglo VI, y en particular la denominada escuela neoplatónica de Alejandría. Propiamente, como mostró I. Hadot[8] frente a la antigua hipótesis de Praechter, no hay diferencias doctrinales sustanciales con la denominada escuela de Atenas. Más bien, Ammonio de Hermias, director de la escuela alejandrina, depende enteramente de Proclo (410-485 d.C.), es decir de la escuela de Atenas. Sin embargo, lo que sí hay es una diferente orientación de los estudios. Mientras que en Atenas, hasta el cierre de la Academia por Justiniano en el 529 d.C., se estudia principalmente a Platón y se valora específicamente su teología, por el contrario en Alejandría se dedican mayoritariamente al estudio y comentario de Aristóteles. Todos estos filósofos, sean de Atenas o de Alejandría, son neoplatónicos; pero en Alejandría en el siglo VI, a partir de Ammonio, este neoplatonismo sirve principalmente para la "recta" interpretación de Aristóteles.

Cuando a finales del siglo VI Esteban traslada la actividad filosófica de la escuela de Alejandría a Constantinopla, Aristóteles –leído desde el neoplatonismo– pasa a representar la culminación de la filosofía. En cambio, el teólogo Platón es abandonado, en tanto es el símbolo de la teología pagana.

De este modo, la filosofía en la Edad Media seguirá los pasos de este aristotelismo alejandrino, en el que ya se ha completado la interpretación neoplatónica de Aristóteles. Los nombres propios en esta *translatio studiorum* son muchos[9], pero un especial protagonismo corresponde a Boecio en el occidente latino, a Psellos en Bizancio, y a Alfarabi en el oriente árabe.

La Baja Edad Media (en particular Averroes y Tomás de Aquino) representa en parte el empeño por desandar el camino de los alejandrinos, tratando de discernir el perfil específico de la filosofía aristotélica frente al platonismo. Una dificultad grave, sin embargo, radicó en la carencia de los escritos de Platón. Habrá que esperar a fines del siglo XV, cuando

[8] Hadot, I.: *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.

[9] Cfr. De Libera, A.: *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.

Marsilio Ficino edita y traduce al latín la totalidad de los diálogos. Y aún así, Ficino mismo seguirá leyendo a Platón desde una óptica enteramente neoplatónica. Otra dificultad aún mayor será la constante atribución a Aristóteles de escritos neoplatónicos (en especial el *Liber de causis* y la *Teología de Aristóteles*, procedentes respectivamente de la *Elementatio teologiae* de Proclo, y de las *Enéadas* de Plotino). Hasta Schleiermacher, Platón ha sido leído desde Plotino.

En resumen, la historia de la filosofía medieval tiene unos límites bien definidos por las transformaciones del platonismo y del aristotelismo desde el s. I a.C. hasta la escolástica del s. XVII, constituyendo el siglo VI un hito determinante en esta historia.

5. Diversidad y unidad de las tradiciones culturales medievales

Como se ha indicado, desde el siglo I a.C. hasta el siglo XVII hay una notable continuidad en la tradición filosófica, marcada por el aristotelismo y el platonismo. Sin embargo, junto a esa continuidad, existe en este largo periodo una diversidad de tradiciones culturales, determinadas en parte por la pluralidad de creencias religiosas, en parte por la diferente ubicación geográfica y en parte por la diversidad lingüística. Es común referirse entre los medievalistas a la *translatio studiorum*. Bajo este concepto se incluyen no sólo las traducciones de unas lenguas a otras sino también la mudanza física de maestros y textos desde unos lugares a otros. Ciertamente este proceso tiene lugar en otras épocas de la historia de la filosofía, pero nunca de una manera tan acentuada como en la historia de la filosofía medieval.

Si nos limitamos a las principales tradiciones culturales que marcan la historia de la filosofía medieval, se pueden diferenciar claramente cinco grandes espacios culturales: la tradición griega tardoantigua, la latina occidental, la griega bizantina, la islámica y la judía. Por supuesto, esta clasificación es bastante simplista: habría que subdividir estas tradiciones y, aun así, cabría reagrupar estas tradiciones culturales con otros criterios. Por ejemplo, la tradición judía se desarrolla filosóficamente hasta el siglo XIII principalmente en un entorno árabe islámico. O de otro lado, la tradición suní y chií divergen –y se oponen– en muchos aspectos, también filosóficos, aunque compartan la fe islámica. En el

mundo cultural de la Antigüedad tardía, convive la tradición persa con la tradición cultural griega, y por supuesto el ámbito cultural cristiano va adquiriendo unos perfiles cada vez más independientes de la tradición griega pagana. Etcétera.

En resumen, existe una amplia variedad de tradiciones culturales, lingüísticas y religiosas en el pensamiento medieval, compatible con la sorprendente continuidad de una misma tradición filosófica. No estoy dibujando un cuadro idílico de tolerancia entre culturas y religiones, que sólo se da en épocas breves y en lugares concretos. Simplemente estoy señalando que la filosofía –esto es: la racionalidad filosófica y científica– es el puente que une a países, religiones, culturas y épocas muy distintas, a lo largo de estos casi dos milenios, a pesar de todo tipo de conflictos y migraciones.

Pues bien, si analizamos rápidamente estas culturas –que he clasificado de modo esquemático en cinco grupos–, en primer lugar, el mundo de la Roma imperial se caracteriza por una doctrina política autocrática, heredera de los reinos helenísticos, así como por un difuso cosmopolitismo en torno al Mediterráneo. Es una cultura marcada por la coexistencia e integración de culturas muy diversas. El hermetismo combina lo egipcio con lo griego, el maniqueísmo lo persa con lo cristiano, etc. En cualquier caso, y en tanto que la religión es un elemento esencial de la cultura, el imperio romano se diferencia de las otras culturas medievales por la pervivencia y vitalidad del paganismo politeísta. En estos siglos, el surgimiento y desarrollo del cristianismo juega un papel crucial en sus debates con el paganismo, que comienza a declinar a partir de Constantino. Los escritos de Celso o Porfirio contra los cristianos, así como las respuestas de Orígenes y Agustín de Hipona, dan testimonio de la vitalidad de esta controversia. Asimismo, este periodo es decisivo para comprender la evolución de la teoría política medieval hasta el siglo XIV, tanto en Occidente como en Bizancio. Y desde luego, además del cristianismo, otras tradiciones religiosas que surgen ahora (como el judaísmo talmúdico, el gnosticismo o el hermetismo) van a gozar de excelente salud a lo largo de la Edad Media y en Modernidad temprana.

En segundo lugar, Bizancio ofrece una singularidad cultural a lo largo de toda la Edad Media. La teoría política imperial romana –modificada por Eusebio de Cesarea con la sustitución de Zeus por Cristo–, sigue allí ente-

ramente vigente hasta 1453 d.C.[10]. Bizancio se considerará siempre la fiel continuación del imperio romano –ellos se autodenominan "romanos"– así como depositarios de la ortodoxia cristiana, frente a las desviaciones de los latinos. Gracias a Bizancio –casi exclusivamente– conservamos la memoria de la Antigüedad clásica: literatura, historia, medicina, astronomía, retórica y, desde luego, filosofía. La *translatio studiorum* pasa por Bizancio (esto es, por Siria, Alejandría o Constantinopla) antes y después de llegar al Islam. Por desgracia, Bizancio es una cultura apenas conocida en España –salvo cuatro chascarrillos sobre los eunucos y el sexo de los ángeles. Incluso la historia de la filosofía bizantina ha sido escasamente estudiada, por un prejuicio generalizado de menosprecio, aun cuando la continuidad del hesicasmo y el palamismo en la tradición espiritual rusa durante los siglos XIX y XX ha dado lugar a una cierta recuperación de los estudios sobre Bizancio.

En tercer lugar, la tradición cultural islámica presenta unas características específicas mejor conocidas, dada su presencia en nuestras sociedades europeas contemporáneas. Se trata de una cultura (mejor en plural: unas culturas, como proponía Clifford Geerz[11]) en la que el derecho y la interpretación de la ley ostenta una primacía frente a otros saberes. No la astronomía ni la medicina ni la filosofía, sino el derecho. Pero en cualquier caso, fue principalmente gracias a estas culturas islámicas como el legado griego conservado en Bizancio nos llegó al occidente europeo. La historia del pensamiento islámico presenta una gran variedad. Y de ninguna manera se reduce a los siglos de la *falsafa* medieval, desde al-Kindi a Averroes. Después del siglo XII ha seguido habiendo filosofía en los países musulmanes hasta el día de hoy[12]. Eso sí, sus clásicos no son los nuestros: Algazel o Avicena gozan hoy allí de mucho mayor predicamento que Aristóteles, Hume o Kant. Sea como fuere, nuestra tradición occidental moderna depende de la *falsafa* medieval árabe –y en particular de Alfarabi, Avicena y Averroes– como uno de sus factores

[10] Cfr. De Garay, J.: «La legitimación del poder en Bizancio: Temistio y Eusebio», en López, C. & Puig, J. (Eds.): *Legimitation of Political Power in Medieval Thought*, Turnhout, Brepols Publishers, 2018, pp. 171-189.

[11] Geerz, C.: *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994.

[12] Acerca del pensamiento filosófico islámico en la actualidad, cfr. [p.ej.] Abu-Rabi', I. M.: *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Pluto Press, 2004.

determinantes. Y por supuesto, si no conocemos la tradición clásica árabe, nos resultarán completamente incomprensibles muchos de los hechos que se producen hoy en nombre del Islam.

En cuarto lugar, es preciso delimitar con claridad la tradición cultural judía frente a las otras tradiciones culturales. En este caso no se trata de un territorio específico, ya que generalmente las comunidades judías se integran en territorios dominados políticamente por gobernantes no judíos: romanos, árabes, bizantinos o latinos. A pesar de todo, el pensamiento judío conservará hasta hoy unos rasgos culturales peculiares. En este proceso, paradójicamente, Filón de Alejandría no ocupa un lugar relevante. En cambio, resulta decisivo el protagonismo del Talmud, redactado en torno al siglo II d.C., que incluye no sólo interpretaciones de la ley judía, sino además numerosas reflexiones de carácter filosófico. Maimónides –como recientemente Lévinas– son talmudistas antes que filósofos. No obstante, la integración de la filosofía griega en el judaísmo sigue inicialmente una cronología y un desarrollo similares a la *falsafa* islámica. Sólo a partir del siglo XIII, la filosofía judía se integra en el mundo latino y se expresa también en hebreo. Por lo demás, la aparición y rápida difusión de la cábala desde fines del s. XII inicia una filosofía particular, cercana al gnosticismo y al neoplatonismo, como ha mostrado Scholem en su abundante bibliografía[13].

Por último, en quinto lugar está la tradición latina occidental, mejor conocida entre nosotros porque conecta directamente con la modernidad europea. Agustín y Boecio son aquí determinantes porque son los maestros de occidente durante toda la Edad Media. El siglo XII es decisivo en cuanto a la recepción de la ciencia y la filosofía árabe, así como por el fortísimo desarrollo de las ciudades y de las escuelas catedralicias, germen de las universidades. Y el siglo XIII y primera mitad del XIV son el tiempo eminente en el cual surgen los grandes sistemas escolásticos, donde todavía en lenguaje medieval se proponen y discuten muchos de los que serán los prejuicios y presupuestos de la modernidad.

La tradición medieval latina, con todo, no termina aquí. No hay que olvidar que la apoteosis del platonismo y del aristotelismo escolástico tiene

[13] Por ejemplo, Scholem, G.: *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Trotta, 2008.

lugar irónicamente en los siglos XV y XVI[14]: Nicolás de Cusa, Francisco de Vitoria, Suárez o Bruno se integran enteramente en esta tradición medieval, aristotélica y platónica, pero son ya modernos en algunas de sus propuestas.

6. Temas de la filosofía medieval: transformaciones de los aristotelismos y platonismos

Ahora bien, ¿en qué medida el platonismo y el aristotelismo transforman las doctrinas del Platón y del Aristóteles históricos? Sin duda es una cuestión larga y compleja que no se puede despachar en unas pocas páginas ahora. Sin embargo, se pueden indicar algunos elementos en donde es más visible la transformación medieval del aristotelismo y del platonismo.

6.1. Prioridad de la unidad sobre la diferencia

En primer lugar, el rasgo más llamativo del pensamiento medieval es la prioridad de la unidad por delante de la diferencia. Lo divino es caracterizado como unidad idéntica consigo misma, de la que proceden todas las diferencias. Lo primero es uno. Este camino tiene muchos precedentes, pero alcanza su culminación en Plotino, donde las diferencias se explican desde la identidad del uno. Los monoteísmos religiosos (judaísmo, cristianismo, islam) consolidarán ciertamente esta tesis, pero la doctrina y la argumentación filosófica es anterior. Ya en el politeísmo pagano del siglo III está completamente asentada la prioridad de la identidad sobre la diferencia.

En cualquier caso, a partir de Andrónico y Antíoco, la filosofía recibe una orientación decididamente metafísica tanto en el aristotelismo como en el platonismo. La metafísica se convirtió en el núcleo de toda la filosofía, rompiendo así con la fuerte impronta ética del periodo helenístico.

Sin duda, la vitalidad de la religión durante el imperio romano favoreció los intereses metafísicos. Pero, independientemente de la religión, si

[14] Respecto al aristotelismo, cfr. Schmitt, C.: *Aristotle and the Renaissance*, London, Harvard University Press, 1983. Acerca del escotismo, cfr. Boulnois, O. (Ed.): *Les Études Philosophiques*, nº60 [2002/1], "Duns Scot au XVIIe siècle" (2. vols.), Paris, PUF, 2002.

nos ceñimos exclusivamente a la tradición filosófica, lo determinante es la atención prestada en el aristotelismo a la *Metafísica* de Aristóteles, así como a otros tratados vinculados con la metafísica como *Categorías, De interpretatione, De anima, Física* o *Segundos Analíticos*. Los escritos de Alejandro de Afrodisia consolidaron esta orientación metafísica. De un modo similar, el neopitagorismo y el platonismo medio –y posteriormente el neoplatonismo– centraron su atención en el *Parménides* y el *Timeo*, leídos como diálogos metafísicos que explican el origen del mundo físico y los fundamentos de las Ideas.

6.2. La filosofía primera como ontología

En adelante la *Metafísica* aristotélica será interpretada como ontología. De este modo, la pregunta por los sentidos del ser pasa a un primer plano. Después de Alejandro, esta tendencia hacia la ontología se refuerza en Porfirio con sus comentarios al *Parménides* platónico[15] y a las *Categorías* aristotélicas, y –ya dentro de la tradición latina– en Boecio, en especial con *De hebdomadibus* o sus comentarios a las *Categorías* o al *De interpretatione*. La pregunta por el Uno (frente a la pregunta aristotélica por el ser), que caracteriza al neoplatonismo, será privilegiada sólo en periodos breves y por autores singulares, pero la tendencia dominante hasta el siglo XVII inclusive sin duda es la ontología.

En este contexto, el debate entre platonismo y aristotelismo surge continuamente, aunque no siempre de modo explícito. La denominada "querella de los universales" en el siglo XII, que toma pie en la *Isagoge* de Porfirio y en los comentarios de Boecio, es quizá la más conocida de estas controversias.

En la historia de las transformaciones de la ontología, un momento decisivo tiene lugar en los inicios del siglo XIII, cuando Felipe el Canciller plantea la discusión en torno a los trascendentales (*ens, unum, verum, bonum*), es decir, acerca de las primeras nociones del pensamiento humano. La base de esta doctrina está en la afirmación aristotélica de que el ser no es un género (*Met.*, B-3), y en las indicaciones de Avicena (*Metafísica*, I, 5). Los debates se plantean acerca del orden de estos conceptos primeros: *transcendentia, communissima* o *prima*. Ya para Alberto Magno,

[15] Cfr. Hadot, P.: *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

los trascendentales son el objeto propio de la metafísica. Y Duns Escoto caracterizará a la metafísica como *scientia transcendens*. La ontología aristotélica se consolida como el saber primero en tanto que afirma que el ser es lo primero conocido. No el yo sino el ser. Frente a Descartes, lo primero conocido es el ser, no el yo.

Quizás éste es el punto en el que resulta más obvia la ruptura –aquí sí hay ruptura– de la filosofía cartesiana con la filosofía medieval. Para los medievales –como antes también para la filosofía antigua– el sujeto primero no es el yo. El yo no es un sujeto trascendental. Lo trascendental (*transcendens*) es el ser. Lo primero conocido no es el yo sino el ser. Pensamos desde el ser –que incluye tanto al yo como al mundo–, no desde el yo. La primera pregunta es por el sentido del ser. En este aspecto, podríamos añadir con cierta ironía: Heidegger es un medieval más.

6.3. Filosofía de la religión: los límites de la razón

Otra cuestión metafísica estrechamente relacionada con la ontología afecta a la filosofía de la religión. Un debate que estará vivo a lo largo de toda la filosofía medieval es hasta qué punto la razón humana tiene capacidad para conocer lo relativo a la divinidad. También esta cuestión se ve fomentada por la fuerte presencia de la religión en estos largos siglos. La relación entre ciencia y religión, entre razón y fe, es uno de los grandes tópicos de la filosofía medieval (no sólo en el cristianismo, sino también en el paganismo, el judaísmo o el islam). Los debates sobre este punto se prolongarán durante siglos y las respuestas serán muy diversas, según las tradiciones religiosas y según las épocas.

Con respecto a la relación entre racionalidad y religión, y sin entrar en las precisiones que sería necesarias –limitándome simplemente a las grandes tendencias en cada tradición religiosa–, cabe establecer el siguiente cuadro preliminar: en primer lugar, tanto la tradición griega tardoantigua como después la tradición latina medieval aceptan la armonía entre fe religiosa y racionalidad filosófica, y por ello la teología racional ocupa un lugar privilegiado. En el ámbito pagano, la *Teología platónica* de Proclo representa perfectamente este intento, de un modo similar a como la *Summa theologica* de Tomás de Aquino lo representa siglos más tarde en el ámbito cristiano. En el otro extremo, la tradi-

ción bizantina rechaza reiteradamente la intromisión de la reflexión filosófica en la explicación de los misterios cristianos. Paradójicamente Dionisio Areopagita, discípulo de Proclo, será siempre su punto de apoyo para privilegiar la experiencia religiosa del cristiano frente a la pretensión de la filosofía de racionalizar la fe. La condena de Juan Italos o la exaltación del palamismo representan hitos centrales en la evolución de la filosofía bizantina.

En el ámbito islámico, la situación puede dividirse en dos etapas: una primera fase, de al-Kindi a Averroes, en la que –a pesar de la oposición de al-Ashari, al-Ghazali y tantos otros– se apuesta decididamente por la armonía de la fe islámica con la tradición filosófica racional griega; y una segunda etapa, en la que el asharismo y las doctrinas de al-Ghazali y de Ibn Taymiyya prevalecen, el averroísmo es abandonado, y como resultado se oscurece el papel de la teología racional.

En la historia de la filosofía judía, en cambio, a pesar de las críticas que sufre Maimónides, sus discípulos continúan la senda abierta por el autor de la *Guía de perplejos*. No obstante, la aparición y difusión de la Cábala representa un distanciamiento crítico frente a los intentos rabínicos de interpretar racionalmente la Torah.

En cualquier caso, estas controversias entre las creencias religiosas y la racionalidad filosófica tienen todas ellas un trasfondo común: el reconocimiento de los límites de la razón humana. Afirmar los límites del conocimiento humano no surge, al modo platónico, de advertir los límites del conocimiento sensible, sino, más bien, de reconocer la dificultad del conocimiento humano para acceder a lo divino. La gnoseología pasa así a un primer plano.

Ya con Alejandro de Afrodisia y Temistio la interpretación de la doctrina de la inteligencia en Aristóteles fue una cuestión que mereció largos comentarios. Asimismo, Plotino y los demás neoplatónicos se esforzaron constantemente en esclarecer las características de la inteligencia y del conocimiento humano. El punto más espinoso radicaba precisamente en el vínculo de la inteligencia humana con lo divino. De este modo, la reflexión acerca de la racionalidad humana se convierte en otro de las cuestiones centrales que ocupa al pensamiento medieval.

6.4. Antropocentrismo, autoconciencia y libertad

Junto a la ontología, la filosofía de la religión y la crítica de la razón, también la antropología pasa a ser un asunto prioritario. No la Naturaleza, sino el hombre. La doctrina del hombre como microcosmos –reforzada con la afirmación aristotélica de que el alma es en cierto modo todas las cosas– se difunde ampliamente desde el neopitagorismo y el hermetismo, hasta pasar a ser un lugar común en todo el pensamiento medieval. Esta tesis filosófica implica que la mente humana es capaz de reflejar la totalidad de lo real. Además, las doctrinas de Ptolomeo consolidan el lugar central de la Tierra en el Universo. Y desde luego, hay un motivo religioso añadido en el caso del cristianismo: Dios se ha hecho hombre en Cristo, por lo que queda muy fortalecida la centralidad del hombre en el cosmos. Por esto, Celso clamará contra el cristianismo por situar al hombre como ser privilegiado en el conjunto de lo real. El resultado, en cualquier caso, es el antropocentrismo. Frente al tópico de una filosofía medieval teocéntrica y una filosofía moderna antropocéntrica, la realidad histórica es muy otra: el antropocentrismo está enteramente consolidado ya en el pensamiento medieval. Todo lo real depende de Dios como primera causa, pero también todo lo real está ordenado en torno al hombre.

Más aún, la cuestión no es ya simplemente decir qué es el ser humano, sino quién soy yo. El mandato délfico que marcó la existencia de Sócrates se convierte ahora en la pregunta por el 'yo'. A partir de Plotino la pregunta por el 'yo' adquiere un absoluto protagonismo. Si la unidad prima sobre la diferencia, si el Uno en sí es el origen de la diferencia, también en el ser humano su unidad es el origen de su multiplicidad corporal y psíquica. La reflexión, la conciencia y la autoconciencia pasan a dirigir la indagación filosófica[16]. Buscar el "uno en mí" es la pregunta. Las

[16] La cuestión de la autoconciencia recibe una particular atención entre los discípulos de Alberto Magno, y en especial por parte de Dietrich von Freiberg. Cfr. Flasch, K.: «Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg», en *Kant-Studien*, 63 (1972), pp. 182-206. Para una visión general de la filosofía de Dietrich, cfr. Flasch, K. (Ed.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987; y Kandler, K.-H., Mojsisch, B. & Stammkötter, F.-B. (Eds.): *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1999.

respuestas nuevamente son diversas: por ejemplo, si Plotino encuentra al Uno en sí en lo más profundo del yo, más allá de la autoconciencia, en cambio Agustín detiene la unidad del yo en la presencia de la *mens* a sí misma, *mens* que integra no sólo la autoconciencia sino también la autoposesión de la voluntad libre y la memoria autobiográfica.

Otra de las cuestiones que, con el paso de los siglos, ocupa cada vez más intensamente a los medievales es lo relativo a la libertad, tanto la libertad de Dios como la libertad humana. Ya entre los cínicos y estoicos, la afirmación de la libertad adquiere una importancia creciente. Basta leer a Epicteto para reconocer el contraste con el tratamiento de la libertad en Platón o Aristóteles. También en Plotino (*Enéadas*, VI-8) la libertad aparece como el rasgo más propio del Uno, por delante de la inteligencia y la autoconciencia[17]. Con todo, es en los autores cristianos en los que el acento en la libertad se vuelve más insistente. Esta fuerte y continua alusión a la libertad entre los pensadores cristianos se hace precisamente en polémica contra la doctrina griega del destino, del tiempo cíclico y de la eternidad del mundo. Los apologistas cristianos polemizarán contra estos planteamientos, profesando por el contrario el carácter libre de la creación del mundo por parte de Dios, así como la libre elección humana entre el pecado y la salvación. Estas creencias religiosas fuerzan a los pensadores cristianos a rehacer las doctrinas platónicas y aristotélicas, de modo que den cabida a esta centralidad de la libertad. Ya Orígenes, en su tratado *Acerca de los principios*, estructura toda la realidad en torno a la libertad creadora de Dios y a la libertad de los ángeles y los hombres. Gregorio de Nisa, por su parte, afirma que la libertad es el rasgo que constituye la dignidad humana, así como que esta libertad introduce continuamente novedades en la realidad. Y especialmente Agustín de Hipona presenta en *De civitate Dei* una versión histórica de la realidad, donde el tiempo es lineal e irreversible, y donde la sociedad se construye a partir de libres decisiones de los hombres.

En resumen, ya en los siglos romanos la Causa Primera es concebida no sólo como Inteligencia Primera, sino también como Libertad autosuficiente. De este modo, el denominado "voluntarismo medieval" arranca no tanto en el siglo XIV con Duns Escoto como en la filosofía de la Antigüedad Tardía donde hunde sus raíces.

---

[17] Cfr. De Garay, J.: «Plotino. La libertad como primer principio», en *Thémata*, 6, 1989, pp. 51-76.

6.5. Otras preguntas medievales

Se podría alargar el listado de las cuestiones que ocupan a los medievales y que delimitan este periodo de la historia de la filosofía. Así, cabría mostrar el desarrollo de una filosofía política específica en la tradición latina, que se despliega al hilo del conflicto entre las "dos espadas", entre el papado y el emperador. También la estética medieval ofrece una trayectoria específica, en la que la teoría del arte se subordina a la vida, y donde lo simbólico prevalece por delante del naturalismo. Y a partir del siglo XII, el neoplatonismo de Pseudo Dionisio sienta las bases teóricas del gótico, y posteriormente en el siglo XV el neoplatonismo plotiniano de Ficino estructura filosóficamente el naciente arte renacentista, tal como Gombrich o Panofsky pusieron de manifiesto.

Y desde luego la lógica y la filosofía del lenguaje reciben un impulso notable, entre los siglos XII al XIV en el occidente latino. El protagonismo en el ámbito de la lógica y la metafísica de *Categorías*, *De interpretatione* y la *Isagogé*, es paralelo, en el terreno de la gramática, al de las *Institutiones Grammaticae* de Prisciano. Sin embargo, en el siglo XII la gramática y la lógica ya no se ven sólo como dos disciplinas separadas sino también como dos aspectos de una misma problemática. Si Aristóteles, al comienzo del *De interpretatione*, había vinculado las palabras con los *pathemata* del alma y con las cosas, los latinos advierten que el estudio de la realidad y del conocimiento debe iniciarse con el estudio del lenguaje. La gramática (el lenguaje), la lógica (la verdad de los enunciados y del razonamiento) y la metafísica (la realidad) dejan de ser compartimentos estancos y pasan a ser cuestiones interrelacionadas. *Modi significandi*, *modi intelligendi* y *modi essendi* representan tres aspectos de una misma cuestión. La gramática se convierte con los modistas en gramática especulativa, donde Tomás de Erfurt representa el mejor exponente de esta tradición[18].

Una última indicación. Entre las muchas cuestiones específicas hacia las que se orienta el pensamiento medieval, quizá hay una de la que es especialmente deudora la modernidad. Me refiero a la teoría de la ciencia, que se consolida en occidente sobre la base de los *Segundos Analíticos*

[18] Cfr. Pinborg, J.: «Speculative Grammar», en Kretzmann, N., Kenny A. & Pinborg, J. (Eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 254-269.

de Aristóteles. Desde 1200 en adelante se realiza un enorme esfuerzo para reducir todos los ámbitos del saber a ciencia estricta. Y ahí es Aristóteles el modelo. La política, la ética, la metafísica e incluso la misma religión habrán de someterse a los criterios de la ciencia. Todo saber es tal solamente si se adecúa a los requisitos de la ciencia. En caso contrario, podrá aportar algún tipo de certeza pero no será saber en sentido propio. Por eso, si seguimos confiando en la ciencia, es que seguimos siendo medievales.

7. Conclusiones

Siempre se ha dicho que la historia la hacen los vencedores y no los vencidos. Con la historia de la filosofía sucede algo así. La "filosofía medieval" es la historia de los vencidos. El siglo XVII representa el momento del hartazgo frente al aristotelismo (y también de modo menos agresivo frente al platonismo). Lo que Kuhn explica referido a la física ptolemaica vale igualmente para el aristotelismo. Es el momento de la ruptura con una tradición, en este caso filosófica. Un divorcio que se concreta básicamente en un gesto de desprecio: no vale la pena seguir estudiando aristotelismo ni platonismo.

Los textos (aristotélicos y platónicos) venerados por los escolásticos dejan de estudiarse y sus doctrinas llegan a ser ridiculizadas. Pero sus preguntas siguen siendo las mismas, así como los caminos abiertos para intentar responderlas. Si la historia de la filosofía es un conjunto de anotaciones a Platón, igualmente se puede decir que la filosofía moderna y contemporánea no son más que notas a pie de página de la filosofía "medieval". Hoy no discutimos la teoría de la Ideas de Platón sino la prioridad neoplatónica de la identidad sobre la diferencia. Ni nos inquieta la doctrina de la *ousía* aristotélica sino los límites que los medievales advirtieron en la razón y la ciencia. Como Plotino, debatimos si la conciencia del yo es sólo el disfraz de otra realidad inconsciente. Y como Escoto y Ockham, nos preguntamos si la libertad humana es sólo una ilusión que oculta la necesidad de las leyes físicas o si, más bien, es lo más real y valioso que define la condición humana.

Tal como se veían a sí mismos los medievales, también nosotros somos enanos sobre hombros de gigantes. Pero esos gigantes no son sólo

Descartes, Kant o Heidegger sino también Porfirio, Escoto, Ockham o Suárez. Por eso, hoy resulta casi ineludible reexaminar –y corregir– las doctrinas "medievales" sobre las que hemos construido nuestros frágiles prejuicios modernos.

Bibliografía

Abu-Rabi', I. M.: *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London, Pluto Press, 2004.

Beierwaltes, W.: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

Boulnois, O. (Ed.): *Les Études Philosophiques*, nº60 [2002/1], "Duns Scot au XVIIe siècle" (2. vols.), Paris, PUF, 2002.

De Garay, J.:

— «La novedad de la filosofía medieval», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Ibercaja, 1992, pp. 305-314.

— «Plotino. La libertad como primer principio», en *Thémata*, 6, 1989, pp. 51-76.

— «La unidad de la conciencia en los comentadores griegos de Aristóteles», en *Contrastes XXII*, 3 (2017), pp. 51-74.

— «La legitimación del poder en Bizancio: Temistio y Eusebio», en López, C. & Puig, J. (Eds.): *Legimitation of Political Power in Medieval Thought*, Turnhout, Brepols Publishers, 2018, pp. 171-189.

De Libera, A.: *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.

Dillon, J.: *The middle platonists: a study of Platonism 80 B.C. to A.C. 220*, London, Duckworth, 1977.

Flasch, K.: «Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg», en *Kant-Studien*, 63 (1972), pp. 182-206.

Flasch, K. (Ed.): *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987.

Geerz, C.: *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, trad. al español de Alberto López Bargados, Barcelona, Paidós, 1994.

Hadot, I.: *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.

Hadot, P.: *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

Honnefelder, L.: *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin, Berlin University Press, 2008.

Kandler, K.-H., Mojsisch, B. & Stammkötter, F.-B. (Eds.): *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1999.

Pinborg, J.: «Speculative Grammar», en Kretzmann, N., Kenny A. & Pinborg, J. (Eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the rediscovery*

of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 254-269.

Plotino:

— *The Enneads* [Armstrong, A.H. (Ed.)], Cambridge MA, Loeb Classical Library, 1968–88.

— *Enéadas* [Igal, J. (Ed.)], Madrid, Gredos, 1982-98.

Radice, R.: *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

Schmitt, Ch.: *Aristotle and the Renaissance*, London, Harvard University Press, 1983.

Scholem, G.: *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Trotta, 2008.

Sorabji, R.: *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD* [3 Vols.], London, Duckworth, 2004-2005.

Trouillard, J.:

— *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

— *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

III. LA HISTORIA Y EL DESAFÍO DEL DERECHO

Esquema y coacción en la filosofía de la historia kantiana

Alba Jiménez
UCM

Autores como Brandt no han dudado en entender algunos textos capitales de Kant –*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* sería probablemente el más representativo– como una filosofía de la historia fundada en el derecho natural. De este modo, en el marco de su particular concepción de la *μέθεσις* política, la doctrina ejecutiva del Derecho oficiaría de *Verbindungsmittel* (medio de enlace) entre la política meramente empírica y la doctrina del derecho, entendida ahora como derecho natural[1]. En el presente estudio, siguiendo esta línea de interpretación, se tratará de poner de relieve una dimensión de la filosofía de la historia kantiana vinculada con cierta *praktische Anwendung*, o *esquematismo práctico*, entendido como una forma de mediación a través de procesos constitutivos desplegados temporalmente entre la idea regulativa de la razón que mueve la historia y los mecanismos empíricos que hacen posible su realización efectiva. Partiendo de este presupuesto, se presentan tres ejes donde la *coacción* funciona como tercer término entre la idea del derecho que preside la filosofía de la historia kantiana y su asintótica posibilidad de realización. El primero se definirá como la constricción moral que funciona como símbolo del progreso del género humano hacia lo mejor. El segundo a través de la condición híbrida de la coacción fundadora de derecho, que se desvela, bien en su origen empírico, bien como condición de posibilidad trascendental del derecho. El tercero tomará como referencia la definición del postulado del derecho público, que obliga a salir del estado de naturaleza para ingresar en el estado civil, a partir de una interpretación del contrato social como realización o aplicación *in concreto* de la limitación de la voluntad común de derecho desde fundamentos no empíricos.

[1] Brandt, R.: *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología* [Ed. de G. Leyva], México, Plaza y Valdés, 2001, p. 123.

En la introducción de la *Doctrina del derecho*, Kant expone el siguiente argumento: si la rectitud o legitimidad de una acción se cifra en que la máxima que fundamenta dicha acción haga posible la coexistencia de cualquier voluntad libre conforme a una ley universal, y el impedimento a una acción que cumple esa condición, por tanto, es por definición manifiestamente ilegítimo, entonces, la oposición o impedimento ante tal impedimento ilegítimo será a su vez legítimo. El carácter aparentemente tautológico del silogismo mencionado guarda relación con otra relación aporética: la de la presentación de la libertad como el margen o límite con respecto a la libertad del otro; libertad ésta segunda que, de nuevo, no se conforma sino como el espacio posibilitado por el límite de la libertad del otro. A su vez, dicha circularidad, parece venir precedida por otra más fundamental: la del carácter analítico que corresponde a la conexión entre el derecho y la coacción.

El Derecho, en sentido estricto, es ante todo facultad para coaccionar (*Befügnis zu zwingen*), y por ello la pretensión jurídica de sus mandatos no puede exceder el ámbito estrictamente delimitado por la coincidencia externa de la acción con la ley. De acuerdo a la distinción de Kant entre *derecho positivo* o *estatutario* y *derecho natural*, paralela a la establecida por Thomasius en las *Institutiones* en función de su diversa fuente de validez, la *coacción* –en virtud de su carácter externo– parecería indefectiblemente limitada al ámbito del derecho positivo. No obstante, esta correlación sólidamente asentada entre *ius strictum* (derecho estricto), exterioridad y positividad, resulta quebrada si recogemos el dilema sostenido por Hermann Cohen, según el cual si el derecho natural en el marco del esquema kantiano aspira a constituir un fundamento crítico para el derecho positivo[2] debe permanecer vinculado a la ética pero, inversamente, si quiere preservar su carácter jurídico, deberá distinguirse de ella[3]. De hecho, en los casos excepcionales donde se contempla un derecho en sentido lato y puede estar ausente la coacción, esto es, cuando nos hallamos en el ámbito de la equidad vinculado al dominio ético, Kant declara expresamente que sus pretensiones jurídicas no pueden hacerse

[2] Reinhard Brandt describe esta aspiración como un elemento clave del derecho natural kantiano y explica el juego de la política precisamente como dialéctica entre el derecho natural y las coerciones de la regulación estatal. Véase *Ibid.*, p. 144.

[3] Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Dümmler, 1877, p. 391.

valer ante el derecho positivo[4]. Como Francisco de Vitoria, Kant sitúa la causa de la *aequitas* (*equidad*) en el derecho natural, frente al derecho de gentes que necesita la sanción del pacto y el consenso para hacer esa equidad efectiva[5]. Pero, aunque la equidad pertenezca al dominio de la ética (*das Billige kann ethisch gerecht heißen*[6]) y ejerza su jurisdicción exclusivamente en el foro de la conciencia frente al derecho positivo o civil (concerniente sin embargo al *forum soli* o de la tierra), el derecho natural no acierta a encontrar su lugar en la filosofía práctica: "aún no se ha sabido determinar el lugar del *jure naturae* en la filosofía práctica partiendo de principios ni mostrar los límites entre aquél y la moral"[7]. La ἐπιείκεια *(equidad), esa deidad muda a la que nadie puede oír, comparte en este sentido su suerte con el derecho natural que, de manera ambivalente, contiene principios universales e inmutables bajo los cuales puede subsumirse la multiplicidad del factum jurídico, pero carece de las condiciones de posibilidad para determinar autónomamente cuándo un supuesto hace al caso. O, con otras palabras, puesto que reconoce que el derecho más estricto constituye la mayor injusticia, se revela incapaz de hacer valer su ley para el caso concreto, fracasando el Juicio en la tarea de determinar de qué modo pueden aplicarse o cumplirse las pretensiones jurídicas concretas o, en el extremo contrario, se ve obligado a recurrir a caminos no contemplados por la ley para observar las exigencias de la ley misma*[8].

Por su parte, el distanciamiento de Kant respecto del modelo antropológico o naturalista, por ejemplo de los *Herder-Naschschrift* –donde

---

[4] "Ein Gesetz der Handlungen, zu denen man einen zwingen, ist Zwangsgesetz, und das Recht dazu ist Zwangsrecht. Ein Recht, das kein Zwangsrecht ist, ist die Billigkeit. Dieses ist *jus late dictum*, jenes *jus stricte dictum*. [Una ley de las acciones, a las cuales uno se obliga, es ley coactiva, y el derecho correspondiente es un derecho coactivo. Un derecho que no es derecho de coacción es equidad. Este es derecho en sentido lato, aquél en sentido estricto.]" (AA, XXVII, 1328) [*nuestra traducción] Para las citas de Kant, utilizamos la edición académica (*Kant's gesammelte Schriften, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin*) citando, según los usos de la *Kant-Forschung* mediante la sigla AA (*Akademische-Ausgabe*) con el número de tomo en cifras romanas y el correspondiente a la página en arábigos.

[5] Francisco de Vitoria: *La justicia*, trad. al español de L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2001, p. 23 y ss.

[6] AA, XXVII, 1329.

[7] En el original: "man hat noch gar nicht dem *jure naturae* seine Stelle in der praktischem Philosophie aus Principien zu bestimmen, und die Grenzen zwischen demselben und der Moral zu zeigen gewuβt." (AA, XXVII, 1321).

[8] Cfr. Kant, I.: *La metafísica de las costumbres*, trad. al español de A. Cortina & J. Conill, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 44-45.

nociones como las de *simpatía* u *honor* jugaban todavía un papel capital como fundamento del derecho–, pasa fundamentalmente por el reconocimiento de la coacción externa para su formación. En esta línea, por ejemplo en la Recensión de 1785 sobre el libro de Hufeland: *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts,* Kant señalaba cómo la cuestión central del derecho natural era precisamente decidir bajo qué condiciones puede ejercerse la coacción sin contravenir los principios generales del derecho[9]. Las lecciones que imparte en 1784 a partir de los *Prolegomena Iuris naturalis* de Baumgarten, conocidas como *Naturrecht-Feyerabend*, gozan de un interés clave en el marco del desarrollo del concepto de *coacción*, así como con relación al modo en que Kant explica los mecanismos de formación de la normatividad y su transgresión. Este interés es indisoluble de la manera en que el problema de la *coacción* viene a conectar diversos aspectos fundamentales de la filosofía práctica de Kant como son su teoría del contrato, su concepción de las obligaciones, la relación entre la moral y el derecho, los pilares de la formación del estado civil, o el intento de hacer visible cómo dichos procesos de abstracción y generación de normatividad producen sus propios mecanismos de exclusión, violencia y segregación.

La originalidad en la presentación del concepto de *contrato* tiene lugar, en primer término, en razón del reconocimiento de la conveniencia de vincular la 'obligatoriedad' con la 'necesidad estricta' (*necessitatem problematicam*) o 'necesidad de fines' (*necessitatem legalem*) distinguidas en el período precrítico[10]. El *contrato* se concibe en este contexto como el lugar regulativo donde el otro no puede ser considerado, por definición, como un mero medio. Es decir, a diferencia de los animales o las cosas que, guiados por la lógica de la equivalencia, poseen una voluntad que coincide con el propio querer de la naturaleza, el hombre, tomado como fin, es un ser cuyo valor o dignidad no admite cálculo ni transacción ni sustituciones posibles. En el hombre, al contrario que en los animales, hay una falta de concordancia originaria entre los fundamentos objetivos

[9] Cfr. AA, X, 810-811.

[10] En *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, se distingue, en efecto, entre una necesidad de los medios que no implica obligación en sentido estricto, sino más bien una prescripción del tipo de las que seguimos cuando queremos resolver un problema a través de determinados medios idóneos, y una necesidad de los fines o *necessitatem legalem* que genera genuina obligatoriedad. Cfr. AA, II, 772.

y los fundamentos subjetivos del querer. La naturaleza –señala Kant– no ha establecido una concordancia inmediata entre la legalidad de nuestra razón y la ley natural, y por ello es requerida la *coacción* entendida como la necesidad de una acción no querida, que exige por definición un ejercicio de violencia contra un impulso contrario. En este sentido se explica también el distanciamiento de la concepción de la *obligación* de Baumgarten, ligada a premios y castigos, y la separación absoluta de los fundamentos empíricos de la felicidad en el establecimiento de la determinación moral[11]. Tras la recusación de la felicidad en la introducción de *Naturrecht Feyerabend* como fin de nuestras acciones, Kant reemplaza el paradigma de la *salus publica* de Achenwall por el de la *justicia pública*, que sustituye la felicidad como fin del contrato social por la realización de la voluntad común de derecho[12]. Frente a la *equidad*, vinculada al derecho en sentido lato y a los deberes imperfectos, que da lugar a fenómenos como *la culpa libre de coacción* (*zwangsfreie Schuldigkeit*); la *coacción* legítima de la moral implica el abandono absoluto de la particularidad. 'Ser moral' significa actuar de forma que tu acción valga para todos los casos, que tus argumentos sean exhibibles públicamente de manera que cualquiera en su uso de la razón pueda adherirse a ellos[13]. Esta necesidad de universalización de la moral se hace también visible a propósito de la diferencia entre *derecho material* (el cual incluye en su seno la coacción) y *derecho en sentido formal*, como mera exclusión de lo injusto. No hay acción injusta sin la segregación y universalización de la norma, pero si lo que cualifica a una acción como antijurídica es la existencia de la norma como instancia de juicio o evaluación de la misma, no habría acciones justas en sí y lo que permitiría deducir la injusticia es la presencia de

[11] Kant vincula expresamente la obligación ligada a premios y castigos con el ámbito meramente pragmático y señala que todo *castigo* es *coacción*, pero no toda *coacción* es *castigo*, definiendo el *castigo* como coacción bajo la autoridad de la ley (Cfr. AA, XXVI, 1326-1332). En las lecciones de ética, Kant matiza que los *praemia* pueden ser o *auctorantia* o *remunerantia*. Los primeros constituyen motivos para las acciones; los segundos, contrariamente, suceden por pura moralidad y dan lugar a una *indoles erecta*. Cabe esperar la felicidad como retribución de la felicidad, pero hacer de la expectativa de esta retribución un fundamento para la acción excluye a ésta del dominio moral y convierte nuestro talante en *indoles mercennaria*. Análogamente, si hacemos de los castigos un motivo para omitir las malas acciones, nuestro carácter adolecerá de *indoles abyecta* y servilismo. Cfr. Kant, I.: *Lecciones de ética*, trad. al español de R. Rodríguez Aramayo & C. Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 91-97.

[12] Cfr. AA, XXVII, 1327-1328.

[13] Cfr. AA, XXVII, 1328.

la coacción empírica capaz de delatar retroactivamente la acción del derecho tomado en su acepción puramente formal.

Derecho es también, por tanto, legítima facultad para coaccionar a otro. Ahora bien, si la ley detenta el monopolio de la legítima violencia, dicha coacción ha de ir también unida al ingreso en el estado civil. En las lecciones de derecho natural, Kant distingue entre la *justicia conmutativa*, ligada a un derecho que cada uno puede reconocer desde su propio entendimiento, y la *justicia distributiva*, vinculada a leyes externas en las cuales el juicio de terceros puede gozar de validez y eficacia inmediatas. La *justicia conmutativa* tiene el estatuto de un mero principio de juicio no ejecutivo y requiere de la justicia distributiva para desplegar sus efectos. Frente a Achenwall, Kant vincula el estado no jurídico, articulado en torno a una justicia meramente conmutativa, con el estado natural. Éste a su vez se contrapone al estado civil (*bürgerlicher Zustand*) –diferenciado del estado social (*gesellschaftliche Zustand*)– organizado bajo una justicia de carácter distributivo. En las reflexiones de filosofía del derecho de 1766 y 1767, dedicadas precisamente al *Ius Naturae* de Achenwall, conecta ya la formación del derecho con el surgimiento del estado civil a partir de la posibilidad de establecer un juicio competente que, en su carácter no privado, pueda gozar de obligatoriedad resultando válido y vinculante desde un punto de vista jurídico. Que la abstracción de la ley recabe para sí el monopolio de la legítima violencia es así incluso hasta el punto de que, al contrario que en Hobbes, la posible contrafacticidad de la conducta del soberano no revoca el pacto sinalagmático, sustrayendo a los ciudadanos toda posibilidad o derecho de resistencia; muy al contrario, la transgresión o incumplimiento por parte del sujeto jurídico reafirma la abstracción del pacto, con la exclusión del infractor que deviene inmediatamente en enemigo:

> "Wenn jemand in einer bürgerlichen Gesellschaft herumzöge, der nicht darin wäre, so möchte ich ihm sagen: Wir sind vor dir gar nicht sicher, weil du nicht unterm Gesetz stehts, also tritt zu uns, oder packe dich, sonst wirst du ermordet. [Si alguien merodea en una sociedad civil de la cual no fuera parte, me gustaría decirle: no estamos en absoluto seguros ante ti, porque tú no estás bajo la ley así que hazte de los nuestros o márchate, si no quieres ser asesinado.]"[14].

[14] AA, XXVII, 1338 [*nuestra traducción].

Libertad y *coacción* constituyen por tanto los dos pilares fundamentales de la formación del estado civil. Ambas nociones se traducen en su diferencialidad en el concepto mismo de *soberanía*, conforme a la distinción kantiana entre un soberano en la idea, como invisible personificación de la ley, y un soberano real efectivo, ante el cual el pueblo debe manifestar su sumisión más estricta. Así, la ley a la vez que legitima también excluye pues, como ya apuntó Emil Lask en su *Rechtsphilosophie*, el respeto en la ética kantiana se hace valer no entre miembros (*Glieder*) de una comunidad, sino entre representantes (*Repräsentanten*) de la humanidad[15]: en tanto que la ley vale para todos debería valer para cada uno, pero sólo en cuanto que ese uno forma parte del todo: de manera que para definir esa pertenencia o exclusión se requiere de una decisión constituyente y violenta. Por un lado, Kant niega al ciudadano el derecho de resistencia; cuando el ciudadano transgrede el pacto reafirma, sin embargo, la consistencia del mismo, aunque desde fuera de éste: a través de la negación de la determinación que religa a sus firmantes y separa al enemigo, esto es, aquel cuya voluntad expresada públicamente supone una máxima que, de universalizarse, traería consigo un retorno al estado de naturaleza[16]. Ante la ley hay un guardián[17], o si queremos decirlo con Carl Schmitt: "*ein Hüter der Verfassung*" (*un guardián de la ley*); es preciso, pues, dirimir si tras el aparente intento de salvaguardar la norma del derecho a través de la norma de realización del derecho se esconde una decisión previa y originaria que establece los límites entre el afuera y el adentro del propio orden, separando al ciudadano del enemigo –bien desde dentro positivamente, bien desde fuera, ya sea por el camino de un postulado con carácter de fundamento trascendental ya por el camino de la subversión o revolución del orden constituyente. A esta violencia se refiere Kant en el apéndice de *Hacia la Paz Perpetua*.

> "No basta con la voluntad de todos los hombres particulares de vivir en una constitución legal según principios de libertad, sino que además es

[15] Lask, E.: «Rechtsphilosophie», en *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1905, p. 16. Hay traducción al español de R. Goldschmidt, véase Lask, E.: *Filosofía jurídica*, Buenos Aires, Editorial B, 2008, p. 42.

[16] Cfr. Kant, I.: *Metafísica de las Costumbres*, *op. cit.*, p. 189.

[17] Kafka, F.: «Ante la ley» en: *Obras Completas III: Narraciones y otros escritos*, trad. al español de J.J. del Solar, J. Parra Contreras & A. Kovacsics, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, pp. 192-193.

> menester que todos juntos quieran este estado (la unidad colectiva de la voluntad unida) (…), para que se constituya un todo de la sociedad civil y, por consiguiente, sobre esta diversidad de la voluntad particular de todos, hay que añadir además una causa que las una para producir una voluntad general, cosa de la cual no es capaz ninguno de todos ellos; de suerte que no se ha de contar con ningún otro comienzo del estado de derecho que la violencia, sobre cuya coacción se funda después el derecho público"[18].

Dicha violencia por su parte también obra en la forma de un límite o coacción interna en la medida en que para sostener la ley es necesario reconocer una excepción en el interior de la ley misma; por ejemplo, en la forma de un jefe de la comunidad creador o conservador de la ley, único con facultad para coaccionar sin estar él mismo sometido a las leyes de coacción. La ley pública ligada a la facultad de coaccionar es irreprehensible e irresistible[19]. Cuando Kant expone los principios *a priori* de la formación del Estado civil como estado jurídico y desarrolla el concepto de *libertad* ligado a la persona jurídica; a la independencia que toma el sujeto jurídico como ciudadano o miembro de la comunidad y a la igualdad donde el individuo se define en su condición de súbdito, esta violencia, ínsita en la formación de la ley, aparece como expresión de una contradicción por la cual la remisión a una instancia trascendental de mediación queda interrumpida en favor de un elemento inmanente: el del corte violento e inapelable al jefe del Estado en la cadena de justificación y legitimación del orden jurídico. Por su parte, los tres pilares mencionados del estado civil tienen su base en un ejercicio de violencia entendida de nuevo como *coacción*. En primer lugar, la constitución civil se traba como un conjunto de hombres libres religados bajo leyes coactivas, es decir, como equilibrio activo y reactivo entre albedríos que se limitan y constriñen mutuamente de acuerdo con la universalidad de la ley[20]. En segundo lugar, que todos los ciudadanos sean iguales significa

[18] AA, VIII, 371.

[19] Cfr. Kant, I.: *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, trad. al español de M. F. Pérez López & R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 39-40.

[20] "Phýsisch und ethisch ist groβe Ungleichheit unter den Menschen, aber juristisch sind die Menschen gleich. Der Begriff des Rechts ist eben der Begriff der gleichen Wirkung und Gegenwirkung. [Desde el punto de vista físico y ético hay una gran desigualdad entre los hombres, pero jurídicamente, los hombres son iguales. El concepto de derecho es precisamente el concepto de la igual acción y reacción]". (AA, XXVII, 1339) [*nuestra traducción].

que ninguno puede coaccionar a otro sino a través de la ley pública; y, en tercer lugar, la independencia del ciudadano en tanto colegislador de la ley implica un derecho de coacción omnímodo frente a cualquier ataque ilegítimo contra su libertad.

Estos tres focos de coacción, en su doble valencia de sometimiento y producción del sujeto jurídico o de la persona como sujeto de imputación [es decir, de nuevo como instancia capaz de cortar violentamente la serie única de encadenamientos causales del estado natural reconociendo en sí, bien un elemento positivo de sometimiento en la forma de un poder abstracto, una ley o un soberano ya no sometido a la coacción y por tanto garante de toda otra coacción, o bien en la forma de una instancia trascendente a dicho encadenamiento natural, a partir de una libertad abstracta], son reconducibles en principio a la forma lógica de la modalidad, como se verá a continuación.

La coacción legitimadora de la libertad a partir del contrato originario, entendido ahora como mero ideal regulativo y no como hecho histórico, tiene su base en la noción de *posibilidad* (*Möglichkeit*). El contrato originario goza así de un carácter regulativo, cuya mera presuposición promueve su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) a partir de una doctrina de la virtud y una forma abstracta jurídica determinada por el carácter vinculante de la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón. La coacción de cada voluntad particular para constituir una voluntad pública o comunitaria se cifra en la obligación del legislador de dictar sus leyes *como si* estas pudieran haber emanado de una voluntad única o colectiva. Pero la violencia de la abstracción viene también recogida en la necesidad (*Notwendigkeit*) de la propia forma del imperativo moral y jurídico. Conforme al rubro categorial de la modalidad, los imperativos de habilidad –se indica en *Naturrecht Feyerabend*– se dan bajo la condición de un fin meramente contingente o posible. Los imperativos de sagacidad ordenan bajo la condición de un fin real o efectivo, quedando referidos a los fundamentos subjetivos de la voluntad y la felicidad. El imperativo de prudencia, por el contrario, ordena la acción de forma necesaria como un fin en sí mismo[21]. El cumplimiento del contrato social debe tener lugar con independencia de cualesquiera motivos empíricos. Aquello que garantiza más bien la autenticidad del contrato es su distanciamiento respecto de los fundamentos empíricos que suelen colocarse

[21] Cfr. AA, XVII, 47.

como fundamento de la sociedad civil: el interés común, la seguridad o la conservación. Pero a pesar del carácter formal del postulado del derecho público, que obliga a ingresar en la sociedad civil por el mero deber, el tránsito del derecho provisorio al derecho perentorio requiere de los mecanismos empíricos de la coacción y del motor inextinguible de la insociable sociabilidad.

En *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* aparece ciertamente la *coacción* ligada a la *insociabilidad* como la condición necesaria para el ingreso en la sociedad civil administrada jurídicamente:

> "A entrar en este estado de coacción fuerza al hombre, tan afecto por lo demás a la libertad sin ataduras, la necesidad; y por cierto, la mayor de todas ellas: la que los hombres se infligen entre sí, según sus propensiones pues ya no pueden convivir en salvaje libertad. Sólo en un coto tal como la asociación civil obran las mismas propensiones el mejor resultado: como árboles en un bosque donde uno trata de quitar al otro aire y sol, forzándose mutuamente a buscar por encima de ellos, hasta alzarse hermosos y erguidos; mientras que aquellos que brotan en libertad y separados unos de otros, con sus ramas a placer, crecen raquíticos, corvos y torcidos"[22].

Del mismo modo, la perspectiva inintencional de los hombres que les sumerge en toda suerte de guerras y penalidades subviene inconscientemente a cumplir las estrategias ocultas de la Naturaleza para conciliar *libertad* y *coacción*, así en el individuo como en el *Foedus Amphictyonum* (*federación de naciones*). Esta instauración del derecho bajo leyes coactivas constituye –a diferencia de cualquier pacto social– un fin que al mismo tiempo es un deber, por lo cual a la triple fórmula: personal, comunitaria y cosmopolita, del imperativo categórico podría sumársele, a juicio de Philonenko, una cuarta fórmula contractualista en la que *coacción* y *libertad* quedan pacíficamente integradas[23].

---

[22] Kant, I.: «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita», en *En defensa de la Ilustración*, trad. al español de J. Alcoriza & A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999, p. 80.

[23] Véase Philonenko, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968. Sobre la posibilidad de un desarrollo del imperativo categórico en clave jurídico-penal me permito remitir a la breve explicación desarrollada en el estudio conclusivo de Kant, I.: *Lecciones de Filosofía Moral Mrongovius* II [Ed. de Alba Jiménez], Madrid, Sígueme, 2016.

La *coacción* es siempre violenta por cuanto frente al monismo de Wolff, que interpreta el ámbito jurídico moral a través del omnímodo *principio de razón suficiente*, el concepto de *libertad trascendental* en Kant presupone una necesaria cesura entre el mundo fenoménico de la causalidad eficiente y el mundo inteligible de la imputabilidad jurídica y moral[24]. Por su parte, el cumplimiento del requisito de la universalización –tomado probablemente del *principio Wernheri* conocido por Kant a través de los *Prolegomena* de Achenwall– constituye el fundamento de la *coacción legítima*[25].

La presencia de dicha *coacción legítima* revela ahora, sin embargo, la existencia del siguiente dilema funcional: en las primeras líneas se comenzaba declarando la analiticidad de la relación entre *coacción* y *derecho*; la forma de dicha conexión analítica es expuesta por Kant en su argumentación de acuerdo a los siguientes pasos: en primer lugar, se asume la forma categórica del principio universal del derecho según el cual "una acción es conforme al derecho (*Recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal"[26]. En segundo lugar –continúa razonando Kant–, cualquier ejercicio de resistencia ante aquello que obstaculice la libertad según leyes universales deriva su legitimidad, merced al *principio de no contradicción*, de la ilegitimidad de tal impedimento. Este principio general parece compartir su fuente con los principios universales del derecho natural que, de manera análoga, tienen su sede en la razón práctica autolegisladora. El *derecho natural*, por su parte, constituye según la propia definición de Kant un modelo de corrección o ideal regulativo para el derecho positivo o estatutario aunque, inversamente, dado que la ley requiere de violencia (*Gewalt*), a los principios de *Di iudication* deben acompañarles principios ejecutivos propios de la *justicia distributiva*. Sin embargo, Kant argumenta dilatadamente en muy diversos contextos

[24] No en vano el afianzamiento de la construcción sistemática del criticismo jurídico suele situarse con posterioridad a la publicación de la *Dissertatio*, donde quedan nítidamente distinguidos fenómeno y noúmeno.

[25] Sobre la deducción del imperativo categórico del principio extendido por el jurista Johann Balthasar von Wenher puede consultarse Hruschka, J.: «Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17/18. Jarhhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischer Imperativ», en *Juristen Zeitung*, 42, Tübingen, 1987, pp. 941-992.

[26] Kant, I.: *Metafísica de las Costumbres*, *op. cit.*, p. 39.

en contra del *derecho de resistencia* y declara abiertamente la ilegitimidad –en concreto– de la resistencia frente al *derecho positivo* en razón de su no adecuación con el *derecho natural*. El *imperativo categórico* y *el principio trascendental del derecho* guardan una inequívoca isomorfía que se trasluce en la análoga respectiva función de legalidad y legitimidad. Así como el *imperativo categórico* permite que la libertad interna provea de consistencia a la trama de signos jurídicos a partir de la erradicación de máximas no universalizables, el *principio general del derecho* expresa la concordancia de la libertad externa consigo misma, a partir de la coacción de todo uso de la libertad no susceptible de universalización. Dicha isomorfía y el hecho innegable de que el derecho natural sea presentado como proveedor de legitimidad e instancia de razón para dar cuenta de los principios inmutables que deberían gobernar toda legislación positiva, no obsta para que el tratamiento de ambos sea para Kant deliberadamente asimétrico. Esta asimetría puede, sin embargo, alcanzar a ganar cierto sentido si pensamos precisamente en el paradójico origen empírico de la *coacción* y en la subsiguiente operación de mediación que puede propiciar. Del mismo modo que la diferencia entre el soberano y los súbditos es la condición misma de posibilidad de la igualdad; y del mismo modo que la diferencia entre un orden fundante de inteligibilidad y libertad trascendental y un orden de ciega causalidad subalterna permite la unidad del sujeto jurídico imputable o persona; y, de la misma manera que la diferencia entre el fundamento subjetivo de determinación moral del sujeto y el fundamento de determinación de la ley moral permiten al hombre obrar adecuadamente a la moral; el *derecho natural*, concebido en términos de Kaufmann como *Recht an sich* (*derecho en sí*)[27], requiere como condición material la existencia de un orden jurídico positivo que evite, a través de la *coacción*, el regreso a un indeseable estado prejurídico de naturaleza. Dicho con otras palabras, del mismo modo que la naturaleza requiere de su astucia y sus rodeos para alcanzar su propio fin –según el modelo teleológico de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*[28]–, el orden estatutario –correcto o incorrecto, sociable o insociable– se presenta como el camino asintótico necesario para que derecho positivo y

[27] Cfr. Kaufmann, A.: *Rechtsphilosophie im Wandel*, Köln-Berlin-Bonn-München, Carl Heymanns, 1984, pp. 86-99.

[28] La gramática teleológica es si cabe más efectiva en las lecciones de derecho natural donde se hace de estos rodeos (*Umschweife*) precisamente la condición de posibilidad del ejercicio de la libertad. Véase AA, XVII, 1322.

natural puedan coincidir, determinando la *coacción* su legitimidad como el giro mediante el cual puede hacer de la forma de la normatividad de la razón su propio contenido.

Podemos concluir, por tanto, afirmando que la filosofía de la historia kantiana no puede entenderse sin apelar a los peculiares procesos de mediación reflexiva que son explicados conforme a las reglas de transformación del esquematismo trascendental, tal como son desarrollados en la analítica de los principios de la primera crítica. La filosofía de la historia y la dirección en la que ésta transcurre según el hilo conductor *a priori* de la razón, se muestran así, en primer lugar, en la dimensión simbólica de los procesos esquemáticos de la imaginación, a saber, como *signum* del indefectible progreso del género humano hacia lo mejor. En segundo lugar, la política, definida por el propio Kant como *ausübende Rechtslehre* (*doctrina ejecutiva del derecho*), se despliega como autolimitación empírica y aplicación de los principios trascendentales del derecho. La filosofía de la historia, guiada por un hilo conductor *a priori* de la razón que dirige la historia hacia un *foedus pacificum* (*federación pacífica*) ordenado de acuerdo a una constitución republicana y cosmopolita, necesita también del motor empírico de la coacción discordante de la insociable sociabilidad para su despliegue. Para terminar, el *contrato social* funciona como dispositivo de sometimiento de las voluntades singulares en aras de la producción de un sujeto civil pero, a la vez, debe garantizar que dicha restricción funciona como autorestricción o coacción libre, es decir, responde al postulado trascendental del derecho público que garantiza que el pacto social, lejos de fundarse en motivos empíricos, hace de sí mismo su único fin.

Bibliografía

Brandt, R.: *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología* [Ed. de G. Leyva], México, Plaza y Valdés, 2001.

Byrd, S – Hruschka, J.: *:* «Lex iusti, lex iuridica, lex iustitiae in Kant's Rechtslehre», en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 91/4, 2005, pp. 486-500.

Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Dümmler, 1877.

Francisco de Vitoria: *La justicia*, trad. al español de L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2001.

Heinrichs, J.:
— *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Ingeborg Heidemann im Auftrage der Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland-Westfalen (Ed.), Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1968.
— «Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17/18. Jarhhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischer Imperativ», en *Juristen Zeitung*, 42, Tübingen, 1987, pp. 941-992.
Kafka, F.: *Obras Completas III: Narraciones y otros escritos*, trad. al español de J.J. del Solar, J. Parra Contreras & A. Kovacsics, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003.
Kant, I.:
— *Kant's gesammelte Schriften* [hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften], Berlin.
— «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita», en *En defensa de la Ilustración*, trad. al español de J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999.
— *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, trad. al español de M. F. Pérez López & R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2006.
— *La metafísica de las costumbres*, trad. al español de A. Cortina & J. Conill, Madrid, Tecnos, 2008.
— *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo & C. Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988.
— *Lecciones de Filosofía Moral Mrongovius* II [Ed. de Alba Jiménez], Madrid, Sígueme, 2016.
Kaufmann, A.:
— *Derecho, moral e historicidad*, trad. al español de E. Eiranova Encinas, Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, S. A., 2000.
— *Rechtsphilosophie im Wandel*, Köln-Berlin-Bonn-München, Carl Heymanns, 1984.
Kaufmann, E.: *Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtwissenschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.
Kaulbauch, F.: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982.
Lask, E.:
— «Rechtsphilosophie», en *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1905.
— *Filosofía jurídica*, trad. al español de R. Goldschmidt, Buenos Aires, Editorial B, 2008.
Philonenko, A.:
— *La théorie kantianne de l'histoire*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la Philosophie), 1998.
— *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.

Kersting, W.: *Filosofía política del contractualismo moderno*, trad. al español de G. Leyva & L. F. Segura, México, Plaza y Valdés, 2001.

Ruffing M.: «Pensar por sí mismo y publicidad», en *Ideas y Valores*, Vol. LXII, suplemento, nº 1, Bogotá, 2013.

Turró, S.: *Tránsito de la naturaleza a la historia de la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996.

Vigo, A. G.: «Ética y derecho según Kant en Tópicos», en *Revista de Filosofía*, nº 41, 2011, pp. 105-158.

Formas grecorromanas de la feminidad en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Valerio Rocco Lozano
UAM

En el Capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, el final de la *Sittlichkeit*, en la sección tradicionalmente llamada "Rechtszustand", es decir, "condición jurídica" o "estado de derecho", se presenta la experiencia de la dolorosa negatividad del derecho que destruye la inmediatez de la vida natural[1] en sus diferentes niveles, y constituye la base de formación de la subjetividad. Esta "figura de un mundo" ha sido tradicionalmente identificada con el mundo romano, inversión y superación de lo helénico. Esta contribución pretende analizar las referencias explícitas e implícitas a los polos masculino y femenino presentes en esta sección, con la intención de poner de manifiesto la complejidad y notable ambigüedad de la reflexión de Hegel sobre las relaciones de género cuando estas son extrapoladas al plano de la filosofía de la historia.

Que Hegel haya concebido, ya en la *Fenomenología*, el movimiento lógico entre figuras del Espíritu como una sucesión de diferentes pueblos en el gobierno del "reino del Mundo" queda claro en las páginas finales de la obra, en las líneas de conducen hacia la famosa *Offenbarung der Tiefe*, cuya conclusión puede ser útil recordar aquí:

> "por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. El reino de los espíritus que de este modo se forma

[1] "Da questo punto di vista, la grandezza di Roma è stata proprio quella durezza con cui ha saputo ridurre all'obbedienza tutto ciò che vi è di naturale ed immediato, asservendolo a fini particolari. [Desde este punto de vista, la grandeza de Roma habría consistido precisamente en esa dureza con la que supo reducir a la obediencia todo lo que hay de natural e inmediato, subyugándolo a fines particulares]" (Fuselli, S.: «Diritto e giustizia tra intelletto e ragione. Hegel e il metodo della giurisprudenza romana», en Illetterati, L. & Moretto, A. [Eds.]: *Hegel, Heidegger e la questione della* Romanitas, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 111) [*nuestra traducción].

> en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo"[2].

Pues bien, en estas líneas del capítulo VI que estamos analizando se produce, quizá de la manera más clara en toda la *Fenomenología*, el tránsito de una etapa histórica a otra en esta sucesión de espíritus de pueblos (aunque la palabra *Volksgeister* no aparece aún aquí, el concepto que presenta Hegel es precisamente ese) en el plano geopolítico.

En concreto, analizaremos tres figuras explícitas donde la dialéctica entre Grecia y Roma se expresa a través de polos explícitamente masculinos y femeninos: el muchacho valeroso (*tapfre Jüngling*), el Señor del mundo (*Herr der Welt*) y las *Intriguen* femeninas como amenaza al poder de este último.

Es preciso recordar, de manera introductoria, que la manifestación de la negatividad liberadora en que consiste el principio del estado de derecho es doble: por una parte, está orientada hacia el *interior* de la comunidad política (específicamente, contra la familia), y por otra se proyecta hacia el *exterior*, hacia la conquista del mundo y la disolución de las particularidades propias de los diferentes pueblos. Lo que tienen en común, según Hegel, estas dos caras del mundo romano es la inusitada violencia con que se plasma la negatividad abstracta del derecho[3]: *ad intra*, como arbitrio ciego y destrucción por parte del Señor del mundo, y *ad extra* como guerra universal. Hegel, en su exposición, parte de esta segunda vertiente probablemente porque permite mostrar dos elementos fundamentales de esta nueva figura del mundo: en primer lugar, la violencia constitutiva de una libertad que pretende conectar inmediatamente individualidad y universalidad. En segundo lugar, el hecho de que

---

[2] Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, trad. al español de Wenceslao Roces, México, FCE, 2000, p. 473.

[3] "Come precisa Hegel, la violenza naturale (...) non è il fondamento del diritto ma solamente la sua origine: il diritto, detto altrimenti, non può essere pensato a partire dalla violenza; non può essere pensato nemmeno facendo astrazione da questa. C'è dunque un legame oscuro del diritto con la violenza. [Como destaca Hegel, la violencia natural (...) no constituye el fundamento del derecho sino sólo su origen: dicho de otro modo, el derecho no puede ser pensado a partir de la violencia; tampoco puede ser pensado haciendo abstracción de ella. Existe por tanto un oscuro vínculo entre el derecho y la violencia]" (Kervégan, J.-F.: «Riflessioni sulla violenza», en Bonito Oliva, R. & Contadini, D. [Eds.]: *Destini della violenza*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, p. 43) [*nuestra traducción].

Roma constituye una exacerbación de una serie de elementos que habían llevado a la corrupción del mundo griego y que habían sido expresados en la "tragedia en lo ético".

Por lo que respecta al primer rasgo, Hegel dice que "la guerra es el espíritu y la forma en que se hace presente en su realidad y en su actuación el momento esencial de la sustancia ética, la absoluta *libertad* de la *esencia ética autónoma* con respecto a todo ser allí"[4]. Esta libertad violenta es denominada "absoluta", lo que preanuncia la comparación implícita constante entre la antigua Roma y la Francia revolucionaria no sólo en la *Fenomenología*, sino en toda la obra hegeliana[5]; en efecto, como es conocido, el epígrafe dedicado a la Revolución Francesa se llamará precisamente "la libertad absoluta y el Terror". Por otra parte, este elemento bélico fundamental en el mundo romano se contrapone a la bella e inocente armonía de la comunidad ética. El elemento romano viril –y virtuoso, está basado en el *valor*, la *Tapferkeit* (un término conectado con la antigüedad romana ya desde la época de Frankfurt)– prevalece sobre una eticidad aún vinculada a los derechos de la feminidad, de la familia y de la ley subterránea. En palabras de Hegel:

> "ahora sale a la luz del día y es lo que vale el muchacho valeroso [*tapfre Jüngling*] en el que encuentra su goce [*Lust*] la feminidad y el reprimido principio del echarse a perder sale a la luz y se hace valer. Ahora es la fuerza natural, y aquello que aparece como el azar de la fortuna, lo que ha decidido sobre la existencia de la esencia ética y sobre la necesidad espiritual"[6].

Ciertamente, este pasaje hegeliano puede interpretarse como una referencia al personaje histórico de Alejandro Magno, llamado por Hegel dos veces en la *Estética* como precisamente "tapfre Jüngling"[7], expresión empleada por otra parte también para referirse a Aquiles. Sin embargo,

---

[4] Hegel, G. W. F.: *Fenomenología…*, *op. cit.*, p. 282. Habría que matizar que, a pesar de la homonimia, la libertad absoluta de Roma puede ser definida como una *libertas ex*, como la ruptura de todo vínculo, mientras que la revolucionaria se presentaría más bien como *libertas ad*, libertad para moldear el mundo arbitrariamente (con resultados, desde luego, tan destructores o más que en el caso romano).

[5] Al respecto permítaseme citar mi texto Rocco Lozano, V.: *La vieja Roma en el joven Hegel*, Madrid, Maia, 2011.

[6] Hegel, G. W. F.: *Fenomenología…*, *op. cit.*, p. 282 (*corchetes nuestros).

[7] Cfr. Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*; 1. Teil, 3. Kap. II, 3, c.; Berlin, Ed. Hotho/Bassenge, 1985; I, p. 234, así como *Ibid.*, 3. Teil, 2. Absch., 2. Kap., 2.c.; Bassenge II, p. 132.

existe otra posible interpretación, vinculada con la *Romanitas*. Antes de abordarla, es preciso señalar que las dos lecturas se vuelven compatibles si pensamos que *tanto* Alejandro primero *como* Roma después acaban con la independencia de Grecia, esto es, derrotan definitivamente al principio –femenino– de la sangre aún residualmente presente en las *poleis* griegas, tras la provisional victoria de Creonte[8]. Alejandro representa, al fin y al cabo, la "corrupción de Grecia", y su "conquista" de las *poleis* griegas fue la antesala de la sumisión de todo el mundo helénico a Roma.

Si interpretamos este pasaje del *tapfre Jüngling* como una alusión a Roma, Hegel podría estar refiriéndose, por una parte, al movimiento conceptual que en el interior de la comunidad (griega o romana, poco importa) ve prevalecer la ley jurídica masculina sobre el elemento femenino representado por Antígona en su interpretación de la tragedia homónima[9]. Sin embargo, por otra parte, parecen aludir a un enfrentamiento concreto que podríamos denominar 'mundial', esto es, al choque *real* entre dos mundos, el romano y el griego, dominados respectivamente por la *virtus* masculina y por la bella armonía conectada a lo natural. La victoria de Roma sobre Grecia "reprime el principio de la corrupción", permite la supervivencia de la sustancia ética aunque *transformada*, englobada en un principio superior que ya apunta hacia otra dimensión, la de la *Bildung*. El tránsito del plano meramente interno de la comunidad a una dimensión geopolítica parece claro en las palabras que siguen a las que acabamos de glosar:

---

[8] Una posible lectura alternativa, que incida en la identificación del *tapfre Jüngling* con Alejandro, podría sostener que el mismo movimiento se repite (al menos) dos veces en la intra-historia, una en el marco de la corrupción (en el sentido muy físico de *Verderben*) de la bella eticidad griega, y otra en el contexto romano. En primer lugar, el Imperio macedonio supuso la autodestrucción del mundo griego de las *poleis*, pasando de la *koiné* a las guerras fratricidas entre Atenas y Esparta, para alcanzar su *Mitte* (roto) en el Señor del Mundo, que sería Alejandro; o, lo que es lo mismo: pasando del estoicismo al escepticismo, ambos en su origen productos genuinamente griegos. En un segundo momento, el movimiento se repite dentro del *Rechtszustand* romano: lo que antes era abstracto, universal, ahora es el formalismo del derecho, lo que antes era duda respecto al sentido y al valor de las cosas (*para mí*, una apariencia), ahora lo es con respecto a la propiedad (*para mí*, algo de valor).

[9] Sobre el significado político del enfrentamiento hombre-mujer en la exposición hegeliana de *Antígona* en la *Fenomenología* cfr. Drewniak, T.: «Polis-Apolis. Hegel und die tragische Theoria» en *Hegel Jahrbuch 2009, Zweiter Teil: Hegels politische Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 97-107.

> "así como antes se habían ido a pique solamente los penates en el espíritu del pueblo, ahora los espíritus del pueblo *vivos* se van a pique, por medio de su individualidad, en una comunidad *universal* cuya *universalidad simple* es carente de espíritu [*geistlos*] y muerta [*todt*] y cuya vitalidad es el individuo [*Individuum*] *singular*, como singular. La figura ética del espíritu ha desaparecido y otra pasa a ocupar su lugar"[10].

En estas duras palabras de Hegel se muestra perfectamente cómo Roma constituye la radicalización y la reproducción (pero también la retorsión[11]) a escala universal de la victoria de Creonte contra Antígona, pero que provoca una auténtica *translatio imperii*. ¿Por qué Roma constituye también una retorsión y por ende una cierta revancha del elemento femenino contra el masculino? La clave, en la cita anterior, es la referencia al goce (*Lust*) femenino que acompaña la aparición del *tapfre Jüngling*. Si la ley estatal *griega* de Creonte había acabado con el derecho ancestral de Antígona, ahora la exacerbación del principio del derecho estatal, Roma, acaba con esas mismas *poleis* en las que había surgido. Esta victoria de Roma sobre Creonte es lo que provoca el goce del elemento femenino, que como venganza por su primera derrota se cobra ahora el precio de sangre de las guerras de expansión de Roma (o de Alejandro, si se sigue la otra interpretación) a costa de las *poleis* griegas. Esta posición de Hegel es por tanto extremadamente compleja y ambigua: Roma constituye a la vez la confirmación de la victoria de lo masculino, de Creonte contra Antígona, pero también al mismo tiempo –gracias a la conquista romana de Grecia– una venganza del elemento femenino de la sangre contra la masculinidad de la *polis* que la había sometido.

Al mismo tiempo, el fin de Grecia, del "pueblo ético", constituye una ulterior superación del elemento natural, una nueva negación de la naturaleza: "por virtud de esta naturalidad, es en general este pueblo ético una individualidad determinada por la naturaleza y por ende limitada y que encuentra, por tanto, su superación en otro [pueblo]"[12]. Grecia mue-

---

[10] Hegel, G. W. F., *Fenomenología…*, *op. cit.*, p. 282 (*corchetes nuestros).

[11] En efecto, si la ley estatal *griega* de Creonte había acabado con el derecho ancestral de Antígona, ahora la exacerbación del principio del derecho estatal (Roma), acaba con esas mismas *poleis* en las que había surgido. Esta victoria de Roma sobre Creonte es lo que provoca el goce del elemento femenino, que como venganza por su primera derrota se cobra ahora el precio de sangre de las guerras de expansión de Roma (o de Alejandro, si se sigue la otra interpretación) a costa de las *poleis* griegas.

[12] Hegel, G. W. F., *Fenomenología…*, *op. cit.*, p. 282.

re desde dentro, ahogada en sus propias contradicciones conceptuales, y el resultado de este final de una época del mundo es el paso a otra, la romana. Sin embargo, como estamos viendo, sería un error considerar de manera unívoca y simplista el fin de Grecia a manos de Roma como una simple constatación o incluso celebración por parte de Hegel de la superioridad masculina sobre el elemento femenino.

En este sentido, no se olviden los duros epítetos de Hegel contra Roma que hemos leído antes: la universalidad de la comunidad es definida como "muerta". De la misma manera, esta "universalidad simple" de la comunidad romana es definida como *geistlos* ("carente de espíritu"), a la par que los "espíritus del pueblo *vivos* se van a pique en ella", a pesar de que comporta a cambio la "vitalidad del individuo *singular*, como singular".

Hegel, por tanto, es ambiguo en el plano axiológico acerca de la lectura del hundimiento de Grecia en la *Romanitas*. En efecto, Roma saca al individuo de la inmersión en el líquido amniótico de la sustancia ética, y a pesar del dolor de este parto, la resección del cordón umbilical que unía al hombre singular con la "madre patria" posibilita su autonomía; esta metáfora biológica y cargada de perspectiva de género no es forzada, sino que parece implícita en unas palabras de Hegel un poco más adelante:

> "en aquel mundo [de la eticidad, es decir, el mundo griego], el *individuo singular* sólo valía y era realmente como la universal *sangre* de la *familia*. Como *este* singular, él era el espíritu que había *expirado* y *carente del sí mismo*; ahora ha salido de su irrealidad"[13].

[13] *Ibid.*, p. 283. Repárese en el importante hecho de que la familia romana, al contrario de la griega, no se fundamenta en la sangre, sino en el derecho. De hecho, figuras como la adopción, la repudia e incluso la venta de hijos testimonian la configuración *jurídica* de la familia romana. Así lo ha destacado acertadamente Stefano Fuselli: "Tali rapporti sono meramente esteriori e formali, replicano il medesimo carattere finito e, quindi, la medesima struttura di dominio che contraddistingue anche l'universale (...). Anche la trama di relazioni che da essa si sviluppa non ha più nulla di naturale: un chiaro esempio di ciò è dato, per Hegel, dal diritto del *pater familias* di vendere i suoi figli e in genere dal diritto di famiglia romano. [Estas relaciones son meramente externas y formales, replican el mismo rasgo finito y por ende la misma estructura de dominación que caracteriza también a lo universal (...). También la urdimbre de relaciones que se desarrolla a partir de ella no tiene ya nada natural: un claro ejemplo de esto se daría, para Hegel, en el derecho concedido al *pater familias* de poder vender a sus hijos, y en general en el derecho de familia romano]". (Fuselli,

La muerte de la eticidad natural del pueblo ético implica la vida *espiritual* del individuo, y del hecho de que "hemos visto a las potencias y a las figuras del mundo ético hundirse en la necesidad simple del *destino* vacío"[14] brota "el yo de la autoconciencia"[15]. Este es el gran logro de Roma, el gran avance con respecto al mundo griego.

La caracterización fuertemente negativa de la figura del mundo relacionada con Roma afecta, en la *Fenomenología*, a la característica fundamental del *Rechtszustand*: es decir, implica una valoración negativa del derecho en general, dado que, al menos en su versión romana, éste se resuelve finalmente en la arbitrariedad del *Imperator*, que subyuga a los individuos. Tal y como puede leerse en los primeros parágrafos, fuertemente polémicos, de la *Filosofía del Derecho*, la *persona* jurídica, que se sentía triunfante en la presunta autonomía (en la *conditio sui juris* del derecho privado), se redescubre en la esfera del derecho público como un *cives Romanus*, pero no ya el que participaba de la vida pública en la etapa republicana, sino el súbdito completamente sometido del *Principatus* y el *Dominatus*[16] (con su prosecución, aún más tiránica, en el

S.: «Diritto e giustizia tra intelletto e ragione...», en Illetterati, L. & Moretto, A. [Eds.]: *Hegel, Heidegger e la questione della* Romanitas, *op. cit.*, p. 110) [*nuestra traducción].

[14] Hegel, G. W. F.: *Fenomenología…*, *op. cit.*, p. 283.

[15] Ibídem.

[16] Por lo tanto hay que decir que, en el plano histórico así como desde el punto de vista lógico, la retirada del individuo en el interior de su conciencia es *consecuencia*, y no causa, de la progresiva falta de participación en la vida política romana. Este hecho, que ya hemos analizado a propósito de la figura del estoicismo, así como en las referencias a Cicerón y a Séneca, y que vuelve ahora en un marco diferente, el del estado de derecho, se infiere de la propia estructura justificativa de la *Fenomenología*, donde la *verdad* del estoicismo-escepticismo (que corresponden a esa retirada en la vida meramente pensada) se logra con el *Rechtszustand*, que enmarca ese movimiento en una dinámica más concreta, más alta, que es la de las relaciones jurídicas y políticas que dan razón de ese refugio hacia lo interior de la conciencia. En este sentido, no parece del todo acertada la reconstrucción de Stefano Fuselli en este punto concreto: "a questo ritirarsi nel privato, nel godimento dei propri beni e nella fruizione dei soli diritti civili, tramite i quali la persona riafferma la certezza di sé, corrisponde la progressiva rinuncia alla partecipazione attiva alla vita della comunità politica. Questo genera un vuoto che libera il campo per l'imporsi del 'signore del mondo'. [A esta retirada hacia la esfera privada, hacia el disfrute de los propios bienes y la fruición de los meros derechos civiles, a través de los cuales la persona reafirma su certeza de sí, le coresponde la progresiva renuncia a la participación activa en la vida de la comunidad política. Esto produce un vacío que deja libre la escena para que se imponga el 'señor del mundo']". (Fuselli, S.: «Diritto e giustizia tra intelletto e ragione...», en Illetterati,

Imperio oriental), no en vano las épocas de máximo desarrollo legislativo del derecho romano clásico. Dice Hegel al respecto, en conocidas y durísimas palabras: "la conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una *persona* es la expresión del desprecio"[17].

En esta cita, así como en las palabras que siguen, donde se identifica inequívocamente a este polo esencial con el "Señor del mundo", llamado también "dueño del derecho", se produce una de las más claras alusiones al mundo romano de la entera *Fenomenología*. El Emperador, como cúspide y esencia de la condición jurídica, encarna para él (*für ihn*) las características del entero mundo romano: como se ve, su universalidad sustancial se contrapone a la pluralidad atomizada de los individuos, de tal manera que ciertamente Él[18] es también un individuo, un punto (y por ello también es *geistlos*). Es empero un individuo universal, que llena con el contenido de la arbitrariedad de su voluntad el sistema jurídico meramente formal:

> "punto que, de una parte, es, lo mismo que la rigidez [*Sprödigkeit*] de su personalidad, una realidad [*Wirklichkeit*] puramente singular, pero que, en oposición con la singularidad vacía, tiene al mismo tiempo, para ellos, la significación de todo contenido y, por tanto, de la esencia real y es, frente a la realidad [*Wirklichkeit*] supuestamente absoluta de ellos, pero en sí carente de esencia, la potencia [*Macht*] universal y la realidad [*Wirklichkeit*] absoluta"[19].

Es la máxima expresión, por tanto, de una violencia específicamente masculina que destruye toda esfera mediadora y particular, en especial la de la familia, ya seriamente afectada tras la provisional victoria de Creonte. Es una violencia y una potencia viril carente de esencia, de contenido,

---

L. & Moretto, A. [Eds.]: *Hegel, Heidegger e la questione della* Romanitas, *op. cit.*, p. 111) [*nuestra traducción].

[17] Hegel, G. W. F.: *Fenomenología…*, *op. cit.*, p. 285.

[18] Hegel, para referirse al Emperador, pone en mayúscula el determinante "Einen", para resaltar la unicidad del *mon[os]-arca*, así como su majestad y su efectiva divinización, a partir del mismo Augusto.

[19] Ibídem (*corchetes nuestros). Nótese que la *Sprödigkeit* es ciertamente la rigidez, pero también la fragilidad, como en el caso del vidrio. Hegel hace un frecuente uso de este concepto en el respecto químico, tanto en la *Ciencia de la Lógica* como en la *Filosofía de la Naturaleza*.

algo que ya se preanunciaba en la interpretación hegeliana de la Antígona. Volvamos un segundo sobre los pasajes que ven el enfrentamiento entre las dos leyes en la tragedia de lo ético.

Hegel, por una parte, presenta:

> "la ley humana, en su ser allí universal, la comunidad, en su actuación en general la virilidad y en su actuación real el gobierno, *es*, *se mueve* y *se mantiene* devorando en sí la particularización de los penates [*Penaten*] o la singularización independiente de las familias, presididas por la feminidad, para disolverlas en la continuidad de su fluidez"[20].

Este movimiento de destrucción de las particularidades por parte de la viril universalidad se repetirá, como hemos visto, en el mundo romano, pero ahora a una escala geopolítica mundial. Por otra parte, el lado de la ley divina, de la familia, se resiste a esta subsunción en la uniformidad estatal, reclamando su particularidad, esto es, su culto a los *propios* muertos y, sobre todo, la reivindicación privada de la riqueza obtenida como herencia de esos mismos antepasados a los que quiere honrar:

> "mientras que la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea su propio enemigo interior en lo que oprime y es, al mismo tiempo, esencial para ella, la feminidad en general. Esta feminidad –la eterna ironía de la comunidad– altera por medio de la intriga [*Intriguen*] el fin universal del gobierno en un fin privado, trasforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal [*das allgemeine Eigenthum*] del Estado, haciendo de ella el patrimonio [*Besitz*] y el oropel de la familia"[21].

Esta tensión entre Estado y riqueza, entre interés universal y propiedad particular, será recurrente en todo el capítulo VI, y en particular aparecerá en las figuras de la conciencia noble y la conciencia vil.

Hay que notar cómo, a medida que la figura de la eticidad griega se encamina hacia su disolución, aparecen, casi como mutaciones puntuales, partículas neoplásicas que afloran en la superficie de la bella sustancia-

[20] *Ibid.*, p. 281 (*corchetes nuestros). Nótese el uso de la palabra *penates*; mientras que anteriormente (cfr. *Ibid.*, p. 272) Hegel había hablado de la "Erinia que se encarga de la venganza". La elección de los términos, lejos de ser casual, nos indica que nos aproximamos insensiblemente al mundo romano.

[21] Ibídem (*corchetes nuestros).

lidad griega, referencias implícitas al mundo romano. Ya se ha notado como se empieza a nombrar a los *penates* en vez de a esas *Erinias* que habían sido mencionadas anteriormente, de la misma manera en que, unas líneas antes, Hegel introduce la expresión "Pietät der Familie"[22], siendo la *pietas* uno de los términos que desde Frankfurt se asocian específicamente a la concepción del mundo romano. Terminológicamente se empieza a infiltrar también la dimensión de la posesión (*Besitz*), ese patrimonio que se contrapone a la propiedad universal (*das allgemeine Eigenthum*), viniendo definida aquélla jurídicamente como propia de la esfera del Estado.

Por otra parte, si nos detenemos en la parte sobre las *Intriguen*, esto es, en la figura de la mujer que pugna por hacer del gobierno universal un asunto privado, que redunde en su propio beneficio, es difícil no intuir un claro ejemplo de la historia romana, que parece aún más evidente tras la lectura de la continuación de las palabras de Hegel:

> "la severa sabiduría de la edad madura, que, muerta para la singularidad, para el placer o el goce, lo mismo que para la actividad real, sólo piensa en lo universal y se preocupa de ello, pasa a ser un objeto de burla para la petulancia de la juventud sin madurez y de desprecio para su entusiasmo y eleva en general a lo que vale el vigor de la juventud, al hijo en quien la madre ha traído al mundo a su señor [*Herr*], al hermano en el que tiene la hermana al hombre como su igual, al joven por medio del cual adquiere la hija, sustraída a su dependencia [*Unselbstständigkeit*], el goce y la dignidad de la esposa"[23].

En primer lugar, hay que señalar que, en la caracterización del hombre de cierta edad que ha reprimido todo goce y toda actividad y sólo piensa en lo universal, es posible encontrar una referencia a la conciencia estoica (reverso o cara interna del *Rechtszustand*, como dice Hegel explícitamente en el Capítulo VI), y quizá incluso a algún individuo concreto de la historia romana, especialmente comprometido con los *mores maiorum* y que reprochaba a los jóvenes el desprecio de la ancianidad[24]. Fundamental en este sentido es Catón el Censor, que Hegel conocía desde los

[22] *Ibid.*, p. 280.

[23] *Ibid.*, p. 281 (*corchetes nuestros).

[24] Fundamental en este sentido es el *Cato Maior De Senectute* ciceroniano, una obra que Hegel había estudiado profundamente en Stuttgart, tal y como había escrito en su diario: "*exponierte ich* Cicero De senectute, Somnium Scipionis *und* Laelius de

primeros años del colegio y su exposición en clase del profesor Löffler del ciceroniano *Cato Maior De Senectute*. No es preciso olvidar, en este sentido, el duro desprecio de Catón el Censor hacia todo protagonismo de la mujer en el mundo político. Por ejemplo, en un conocido discurso recogido por Livio, dice Catón:

> "Si cada uno de nosotros, señores, hubiese mantenido la autoridad y los derechos del marido en el interior de su propia casa, no hubiésemos llegado hasta este punto. Ahora, henos aquí: la prepotencia femenina, tras haber anulado nuestra libertad de acción en familia, nos la está destruyendo también en el foro. Recordad lo que nos costaba sujetar a las mujeres y frenar sus licencias, cuando las leyes nos permitían hacerlo. E imaginad qué sucederá de ahora en adelante, si esas leyes son revocadas y las mujeres quedan puestas, hasta legalmente, en pie de igualdad con nosotros. Vosotros conocéis a las mujeres: hacedlas vuestros iguales. Al final veremos esto: los hombres de todo el mundo, que en todo el mundo gobiernan a las mujeres, están gobernados por los únicos hombres que se dejan gobernar por las mujeres"[25].

Valga esta cita como un recordatorio de ciertas posiciones en el mundo jurídico y político romano sobre el papel de la mujer en el espacio público, un tema sobre el que no es posible profundizar ahora pero que seguramente Hegel conocía y no es improbable que quisiera plasmar en el mundo romano.

Hay que notar en las palabras finales de nuestra última cita de Hegel ("al hijo en quien la madre ha traído al mundo a su señor [*Herr*], al hermano en el que tiene la hermana al hombre como su igual, al joven por medio del cual adquiere la hija, sustraída a su dependencia [*Unselbstständigkeit*], el goce y la dignidad de la esposa"), otra clara referencia al derecho romano, esto es, la figura de la *tutela* sobre la mujer. Ésta pasaba desde el control del *pater familias* a la del marido en el caso del matrimonio *cum manu* (una figura que Hegel cita explícitamente en su áspero cruce de recensiones con Von Hugo[26]): incluso la madre, al engendrar al hijo va-

Amicitia" (Hegel, G. W. F.: «Frühe Schriften I», en *Gesammelte Werke*, Band 1 [hrsg. von Friedrich Nicolin und Gisela Schüler], Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 11).

[25] Livio, T.: *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 1990, 34. 8.

[26] Al respecto permítaseme citar mi capítulo Rocco Lozano, V.: «El derecho romano en la Rechtsphilosophie a través de sus polémicas», en Fleck, A. & Ramos, D. [Eds.]: *A racionalidade do real. Estudios sobre a filosofía hegeliana do direito*, Florianópolis, Nefiponline, 2011.

rón, sabía que, en caso de fallecimiento de su esposo, ella pasaría a estar bajo la *manus* del hijo. Esta atención a la condición de dependencia o de independencia jurídica –esto es, de ser *alienis juris* o *sui juris*, expresada mediante el claro término *Unselbstständigkeit* ("falta de independencia")–, y al hecho de que la madre puede llegar a tener en el hijo a *su Señor*, su amo, no puede comprenderse sin el marco contextual del derecho *privado* romano.

Sin embargo, además de estas dos explícitas referencias al mundo romano, si acudimos a una interpretación más claramente histórica y quizá más arriesgada, podemos aventurar una conjetura: como se decía más arriba, a través de la figura de la mujer –difícilmente identificable con Antígona– que *conspira* en la cumbre del poder político, intentando situar en el mismo (como *su* señor, entendiendo aquí esta expresión en el sentido de "señor de *todo el mundo*", incluso de ella, utilizándose aquí *Herr*, término con el cual en las páginas siguientes será denominado el Emperador romano) a su hijo, a su hermano o a su esposo, se podría estar aludiendo a Agripina la menor, llamada también Agripinila. Esta mujer, famosa por sus intrigas a lo largo de toda su vida, fue hermana de Calígula, esposa de Claudio y madre de Nerón. De este modo, cumple perfectamente las indicaciones implícitas de Hegel con respecto a esas concretas relaciones familiares con tres Emperadores, con tres Señores Suyos, en cuanto Señores del mundo.

Más allá de la importancia de la referencia histórica concreta a Agripina, que puede ser discutida pero cuya identidad concreta no es fundamental para nuestros propósitos, es indudable que su carácter y su actividad de continua (y eficaz) conspiración llevaron a la historiografía a elevarla a máximo exponente de un tipo de mujer que tuvo en Agripina la Mayor (su propia madre), en Livia o en Mesalina otros casos paradigmáticos a lo largo de la dinastía Julio-Claudia. Encontrar comportamientos de este tipo en el mundo griego, en el que por otra parte la expresión "Señor del mundo" no parece tener cabida, resulta muchísimo más complicado[27].

[27] En efecto, el propio H. S. Harris, que ha defendido la plausibilidad de que esta expresión ("Señor del mundo") haga referencia a Alejandro Magno, ha tenido que reconocer que, dado que el estoicismo significativo para Hegel es el "romano, dei tempi di Cicerone e più tardi" ["romano, de los tiempos de Cicerón y posteriores"], las íntimas conexiones conceptuales entre *Rechtszustand* y *Stoicismus* aconsejan identificar también al *Herr der Welt* con el Emperador romano. Cfr. Harris, H. S.: *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel*, Napoli, Guerini e Associati, 1995, p. 88 y ss.

Por ello, debemos suponer que nos encontramos ante una expresión lógica de las relaciones entre polo masculino y femenino específicamente en el mundo romano, con una fuerte connotación jurídica.

En conclusión, podemos recapitular cuanto sigue: en la sección de la *Sittlichkeit* del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* se encuentran algunas de las figuras femeninas más estudiadas de la filosofía hegeliana, sobre todo la de Antígona, en su contraposición con Creonte. Sin embargo, en la última parte de esta sección, dedicada al *Rechtszustand*, se encuentran otras contraposiciones –mucho menos estudiadas– entre elementos masculinos y femeninos, que pueden tener una interpretación política y en términos de filosofía de la historia. En la condición jurídica, que constituye la salida del bello estado de armonía griega, el elemento romano viril –y virtuoso, basado en el valor, la *Tapferkeit*– prevalece sobre una eticidad aún vinculada a los derechos de la feminidad, de la familia y de la ley subterránea. Sin embargo, la victoria de Roma sobre Grecia también es considerada por Hegel, a través de la categoría del goce (*Lust*), una retorsión y una revancha del elemento femenino de la sangre y de Antígona sobre Creonte y la bella luminosidad masculina de las leyes de la *polis*. En este estudio hemos pretendido analizar algunas figuras masculinas y femeninas (así como la contraposición dialéctica entre ellas) de esta parte del capítulo VI: a) el "muchacho valeroso" (*tapfre Jüngling*), usualmente identificado por los estudiosos con Alejandro Magno, pero que puede ser interpretado como una pieza más en la constelación conceptual de la *Romanitas* que presenta la Fenomenología[28]. b) Asimismo, el "único amo del mundo" (*Herr der Welt*) puede ser identificado con un modelo de violencia vertical y abstracta, fuertemente masculina, propia de los Emperadores romanos y a su vez vinculada con algunas figuras del capítulo IV y de la sección sobre la "Libertad absoluta y el Terror". c) A estas figuras viriles reconducibles a la *Romanitas* se contrapone una feminidad –"la eterna ironía de la comunidad"–, usualmente asociada al mundo griego, pero cuyas "intrigas" también remiten posiblemente a la historia y el derecho de la antigua Roma.

[28] Para una conceptualización sistemática de esta constelación veáse mi texto Rocco Lozano, V.: «Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo», en Rocco Lozano, V. & Sgarbi, M. (Eds.): *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Trento, Verifiche, 2011, pp. 149-176.

En conclusión, el juicio complejo, aunque fundamentalmente negativo, por parte de Hegel, sobre una *Romanitas* descrita explícitamente en contraposición a una Grecia marcada por el polo de lo femenino, puede servir para abrir un nuevo debate sobre la comprensión del papel de las relaciones entre masculinidad y feminidad en la *Fenomenología*, así como en otras obras hegelianas anteriores y posteriores.

Bibliografía

Drewniak, T.: «Polis-Apolis. Hegel und die tragische Theoria», en *Hegel Jahrbuch 2009, Zweiter Teil: Hegels politische Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009.

Fuselli, S.: «Diritto e giustizia tra intelletto e ragione. Hegel e il metodo della giurisprudenza romana», en Illetterati, L. & Moretto, A. (Eds.): *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

Harris, H. S.:

— *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel*, Napoli, Guerini e Associati, 1995.

— *Fenomenología del espíritu*, trad. al español de Wenceslao Roces México, FCE, 2000.

Hegel, G.W.F.:

— *Frühe Schriften I*, en *Gesammelte Werke*, Band 1, Hamburg, Felix Meiner, 1989.

— *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1, Hamburg, Felix Meiner, 1985.

Kervégan, J.-F.: «Riflessioni sulla violenza», en Bonito Oliva, R. & Contadini, D. (Eds.): *Destini della violenza*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

Livio, T.: *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 1990.

Rocco Lozano, V.:

— «El derecho romano en la Rechtsphilosophie a través de sus polémicas», en Fleck, A. & Ramos, D. (Eds.): *A racionalidade do real. Estudios sobre a filosofía hegeliana do direito*, Florianópolis, Nefiponline, 2011.

— *La vieja Roma en el joven Hegel*, Madrid, Maia, 2011.

— «Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo», en Rocco Lozano, V. & Sgarbi, M. (Eds.): *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Trento, Verifiche, 2011.